

MEMORIA DEL BIEN PERDIDO

conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega

IEP Instituto de Estudios Peruanos
BPP Biblioteca Peruana de Psicoanálisis

MEMORIA DEL BIEN PERDIDO

Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega

MAX HERNANDEZ

MEMORIA DEL BIEN PERDIDO

conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega

IEP Instituto de Estudios Peruanos

BPP Biblioteca Peruana de Psicoanálisis

Serie IEP: Perú Problema 22
Colección Biblioteca Peruana de Psicoanálisis 15



1ra. edición peruana, corregida y aumentada por el autor, marzo 1993
2,000 ejemplares
ISBN 84-89303-23-1
ISSN 0079-1075

Impreso en el Perú

Horacio Urteaga 694, Lima 11
Telf. 32-3070 / 24-4856
Fax 32-4981

Carátula: Luz María Garrido Lecca
Fotografía: Javier Silva
Edición y diseño: Gonzalo Nieto Degregori

HERNANDEZ, Max
Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega. - Lima: IEP/Biblioteca Peruana de Psicoanálisis, 1993. - (Perú Problema, 22).

GARCILASO DE LA VEGA, INCA/CRONISTAS/PERU/COLONIA/

W /02.04.0l/P/22

CONTENIDO

A la memoria de Fernando Saba

Jamás tanto cariño doloroso, jamás
tan cerca arremetió lo lejos…

César Vallejo

Donde olvido y memoria son tan sólo
los reflejos de lo áspero y amado...

Luis Hernández

NUESTRA PARTIDA DE NACIMIENTO como país tiene lugar y fecha establecidos: Cajamarca, noviembre de 1532. Ese día "se desplegó también la escena primordial de nuestra nación", bañada por desgracia en sangre y muerte, excepcionalmente violenta y turbadora.

Pocos países como el Perú tienen una escena primordial tan precisa ya la vez tan confusa. Desnuda y velada al mismo tiempo. Minuciosamente descrita por cronistas y, tal vez por eso mismo, envuelta en mitos y malentendidos que se acumulan a través de generaciones.

Por eso, como señala Cotler, la necesidad de regresar una y otra vez a ese principio para tratar de explicar problemas actuales. Por eso la sensación de país inacabado, a medio hacer, de nación en construcción, promesa y posibilidad, que atraviesa el pensamiento crítico desde González Prada, Mariátegui, Basadre. Por eso todos quienes tengan "prendas en ambas naciones" acabarán de leer este libro con un nudo en la garganta porque, como Garcilaso, quisimos en algún momento estar allí. Unos para defender al Inca y evitar esa derrota inexplicable. Otros para gozar en vivo del triunfo/penetración inicial. Otros para tratar de tender puentes y evitar la catástrofe, como Garcilaso. Tal vez la evolución de nuestro punto de vista marque la maduración de nuestra identidad.

Garcilaso dominó el caballo, "que tanto temor sembró", y el castellano, desde el primer momento instrumento de dominación. En el siglo XX ese es el camino de muchos de los peruanos más grandes. Vallejo, otro mestizo exilado, con la guerra de España como telón de fondo llevó la lengua castellana más allá de sus límites. Mariátegui

hizo lo mismo con el marxismo y Gustavo Gutiérrez con la Teología cristiana, buscando nuestra especificidad, nuestro derecho a "narrar la historia de otra manera" para decirle al mundo: "así se dice en el Perú", sin añadir "me excuso".

Max Hernández se propone tarea de similar desmesura. Psicoanalista peruano de primera generación, domina un nuevo lenguaje, europeo y judeo-cristiano por excelencia, para ponerlo al servicio del descubrimiento de territorios todavía ignotos dentro de nosotros mismos. Nos lleva de la mano a lo largo de la construcción gradual de la identidad del Inca Garcilaso, que a su vez parece el recorrido del autor en busca de consolidar su propia identidad cuatro siglos más tarde. Y a través de esa búsqueda plasmada en este texto, arrastra a todos los lectores a similar aventura.

Mientras un grupo de mestizos provincianos, que a Flores Galindo le recordaban a los del primer motín mestizo de 1567, desataban en 1980 una violencia sin límites y producían un desborde tanático inédito en nuestra historia contemporánea Max Hernández se sumergía en la trayectoria vital del Inca Garcilaso buscando las claves que nos permitieran revertir la violencia inscrita en nuestra historia e "imaginar un proyecto de vida en común".

Por eso, en tiempos de intolerancia y exclusiones, esta es una obra profundamente humanista. A las puertas del S.XXI, en un difícil contexto de globalización y trasnacionalización, es un clásico peruanista. Lo que en generaciones anteriores fue logro de historiadores, literatos o sociólogos, hoy lo es de un psicoanalista. La coyuntura de crisis tan profunda que vive el país, posibilita estas "reflexiones desde el límite", desde allí donde la mera razón no es suficiente para entender tan dolorosos acontecimientos.

Hace cuatro siglos, el Inca Garcilaso trató de ser "mediador de un diálogo imposible, pero obligatorio, pues sin tal diálogo... no podía sobrevivir". No pudo "suturar el desgarro" producido por la conquista, pero logró "crear un espacio potencial en el que se pueda efectuar una síntesis".

Cuenta Max Hernández que un momento clave en el itinerario del Inca Garcilaso fue la traducción de Los diálogos de amor de León Hebreo. Cuatro siglos después, ese diálogo sigue siendo elusivo pero indispensable. Hoy los mestizos ya no son unos cuantos sino práctica

mente todos; a la problemática del mestizaje se superpone el reclamo por ciudadanía; la migración es la experiencia de la mayoría de peruanos. Por todo esto, a pesar de que la patria habita "rincones de soledad y pobreza", o tal vez por eso mismo, podría ser que estemos en mejores condiciones que hace cuatro siglos para "construir una patria, recuperar un pasado, delinear una utopía" que implique una "apertura tolerante a lo universal".

Desde la sociología, Habermas diría que sólo la "acción comunicativa" nos permitiría lograrlo. Entonces podríamos alcanzar la tranquilidad que nos permita llamamos peruanos a boca llena y honrarnos con dicho nombre, o decir al menos del Perú padre/madre patria, lo que Vallejo decía de sí mismo: "te odio con ternura".

En esta tarea, el libro de Max Hernández, erudito pero ameno, placentero y doloroso, será de gran ayuda.

Carlos Iván Degregori

CONOCÍ A MAX A PRINCIPIOS del año académico de 1955, en el patio de ciencias de la Casona de San Marcos. Poco después, un grupo de estudiantes inquietos nos reuníamos en la casa de don Max y doña Rosita, quienes se conviritieron en los padres de todos nosotros. Aun cuando se trataba de un conjunto bastante heterogéneo en cuanto a procedencia e ideología, pudimos encontrar en la amistad y en la diferencia la fuerza que nos cohesionó primero en la actividad política contra la dictadura de Odría - ya en sus estertores - y luego en la lucha por la reforma universitaria y los cambios en la Facultad de Medicina. Max terminó siendo Presidente de la Federación Universitaria de San Marcos y de la Federación de Estudiantes del Perú.

Quizás fue nuestro tránsito por la Facultad de Letras lo que influyó en nuestra elección por la psiquiatría. Estudiamos juntos primero con el Dr. Seguín y luego en el Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Londres. Al terminar, Max empezó su entrenamiento psicoanalítico y yo regresé a Lima. Nos cruzamos cuando él retornaba al Perú y yo decidí viajar a Londres para formarme como analista.

Nos reencontramos en el Perú para embarcamos nuevamente en una doble aventura. La consolidación de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y la fundación -junto con María Rostworowski, Luis Millones y Alberto Péndola - del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA). Actualmente seguimos trabajando juntos en ambas instituciones.

Soy, pues, testigo privilegiado de la brillante y fructífera trayectoria de Max. Sé de su profundo conocimiento sobre la naturaleza de

los hombres, de su gran amor por la historia, de su pasión por la literatura y de su intuición política. Sé también de su habilidad para desentrañar aquello que se nos presenta oscuro e inasible, de la lucidez y claridad de sus elaboraciones teóricas y de su inagotable capacidad de trabajo.

Este libro sobre el Inca Garcilaso donde Max reflexiona sobre una época, una nación, una raza y un hombre, es el fruto de una ardua labor creativa fecundada por su amistad con Fernando Saba. Pocos libros como éste se habrán escrito y reescrito con tanta persistencia y prolijidad. Pocos libros como éste nos permiten acercamos a tantas dimensiones de nuestra propia identidad. Pocos libros como éste contribuirán tanto a trazar la ruta que nos conduce hacia nuestra integración. Pocos libros como éste nos dejan al cerrarlos la sensación de habernos restituido un bien perdido.

Moisés Lemlij

AGRADECIMIENTOS

Podrían ser interminables. Debo empezar agradeciendo a Richard M. Morse, pues fue quien, aparte de estímulo y consejo, me dio acceso a una beca en el Wilson Center del Smithsonian Institution en Washington D.C. Allí pude tener un "rincón de soledad" sin angustias de pobreza. También, a mis colegas del Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos. Con ellos pude conversar este proyecto cuando era apenas un vago esbozo. Por ese entonces el intercambio que mantuve con la Association of Hispanic Psychiatrists Simón Bolívar fue invalorabIe.

Ricardo Oré, en Lima y en Madrid me proporcionó su permanente estímulo. He discutido aspectos de este libro en la Sociedad Peruana de Psicoanálisis, en la Asociación para el Estudio Interdisciplinario de la Familia de Lima y en el Instituto de Estudios Peruanos. También en las asociaciones de psicoanalistas de Buenos Aires, Córdoba (Argentina), Porto Alegre, Río de Janeiro, Sao Paulo (Brasil), Santiago (Chile), Topeka (Kansas); en las Universidades de Chile, de Arnherst y Johns Hopkins; y en la V Convención de peruanos residentes en los Estados U nidos.

Recuerdo el entusiasmo inicial de José Arana. Las conversaciones con Philip Pomper, Sabine Mac Cormack, Sarah Castro-Klarén, y Ashis Nandy. La confianza de Fermín del Pino. Quiero mencionar especialmente a María Antonia Garcés quien fue generosa con su tiempo y su amistad y puntual en sus críticas; a Susana Reisz de Rivarola que depuso el rigor de su erudición ante la simpatía por el trabajo que se estaba realizando; a Luis Alberto Sánchez por sus amables apremios.

Claudia Bonavia no se arredró ante los resultados de un quehacer artesanal, tradujo borradores ilegibles, cuidó del texto y cotejó las transcripciones con un cariño enorme. Pilar Ortiz de Zevallos, amén de las sugerencias que me hizo, organizó pacientemente la bibliografía. En cuanto a mis hijos, Nania, además de su apoyo permanente tuvo siempre una gran tolerancia con "ese Garcilaso"; Max y Rafael mantuvieron el buen humor. Luz María Garrido Lecca me ayudó "más allá de la palabra".

Max Hernández

INTRODUCCION

El propósito explícito de este libro es dar cuenta de una indagación psicoanalítica acerca de la vida y la obra del Inca Garcilaso de la Vega. La elección del tema no fue consecuencia del azar. Su elaboración constituyó una permanente exigencia de autoanálisis. No obstante, el asunto deja ver las huellas del asedio de preocupaciones actuales y llega a tener el aire de una reflexión sobre los avatares de lo subjetivo en una patria tan marcada a fuego por el siglo XVI. El trabajo de escritura facilitó la continuación de un proceso que tuvo su inicio en Londres en la década del sesenta. La formación psicoanalítica se vertebra en tomo a un análisis personal. Se trata de un intento de enfrentar aspectos censurados. La experiencia supone un retorno a los orígenes y presupuso una partida. Discurrir entre el hospital Maudsley, sede del Instituto de Psiquiatría de la Universidad, el Instituto de Psicoanálisis y la Clínica Tavistock permite aprender a convivir pacíficamente con psiquiatras que investigan el sustrato orgánico y proponen diseños experimentales, con positivistas y existencialistas, con terapeutas de grupo y de familia, con psicoanalistas independientes, freudianos y kleinianos. También por aquellos años los peruanos de París eran portadores de nuevas: de mayo del 68 y del Perú de Velasco. Fue un período de aprendizaje y de transformaciones.

Después, el regreso. Volver cambiado a un país cambiado. En los setenta coexistían esperanzas y angustias. La presencia popular y andina en la capital se había dado vertiginosamente. La urbe limeña, que había estado de espaldas a la realidad nacional, reflejaba con más exactitud el conjunto del país. El rostro de Lima mostraba las huellas

de profundas modificaciones. Por doquier se percibían los efectos de un extraño modo de ingresar a la modernidad. Nunca fueron tan nítidos los efectos del desarrollo "desigual y combinado" de nuestra sociedad. Nunca tan evidente nuestra situación periférica. Los sectores sociales más vinculados al centro capitalista y desarrollado, al occidente moderno, estaban sacudidos y sentían temor. El pueblo seguía, como siempre, al margen de la política. El gobierno militar intentaba reformas desde arriba y a la vez se deslizaba, más y más, por la pendiente autoritaria. Los intelectuales volvían a sentirse fascinados por aquello que, a partir de entonces, comenzaron a llamar con insistencia la utopía andina. Un decreto hizo al quechua idioma oficial. Pronto, la erosión producida por la indiferencia transformó el gesto, no por autoritario menos simbólico, en ademán banal.

Ese era el contexto que rodeaba el trabajo analítico de los primeros momentos. El diván registraba temores sociales agudamente sentidos. El oído psicoanalítico percibía modos de reacción que indicaban la presencia activa de sedimentos conflictivos depositados en nuestra psique colectiva por más de cuatro siglos de una historia de enfrentamientos y desencuentros, violencias y marginaciones. Al poco tiempo, la docencia: un curso de introducción al pensamiento psicoanalítico en la Universidad de San Marcos. El contacto con los estudiantes, la recepción polémica y cálida de las ideas freudianas, las resistencias y las expectativas, teñidas de un radicalismo ultraizquierdista, constituyeron un espacio de cuestionamiento y un campo de experimentación pedagógica especialísimos. Todo ello coincidía con los momentos iniciales de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

No resultaba fácil procesar los efectos de los cambios ni conceptualizar adecuadamente la nueva situación. Se sentía la urgencia de conocer las ciencias sociales. Sin apelar a la historia cualquier intento de comprender el contexto resultaba deficiente. Fue por ese entonces que un psiquiatra muy cercano al psicoanálisis -a él dedico este libro - llevó a Enrique Pupo-Walker, un profesor y crítico literario cubano que vivía entre los Estados Unidos y España a dictar una conferencia en la Sociedad Peruana de Psicoterapia. Su entusiasmo por el Inca Garcilaso resultó siendo contagioso. Algunas lecturas, muchas discusiones y la supervisión de los aspectos psicoanalíticos en una te

sis doctoral sobre la identidad del Inca Garcilaso fueron definiendo un mayor interés de mi parte.

El impacto de los factores sociales en el quehacer cotidiano era innegable. Su elaboración conceptual proponía mil y un problemas. La indagación psicoanalítica sobre el Inca Garcilaso parecía prometer algunas claves interesantes. Pronto aparecieron las dificultades. Cada vez era más aguda la conciencia de un cúmulo de carencias. La utilización de los instrumentos psicoanalíticos para la comprensión de un personaje ubicado en su perspectiva histórica abría un abanico de cuestiones previas: ¿Cómo entender las estructuras mentales que estaban en la base del pensamiento andino? ¿Cómo acceder a una mínima comprensión de un siglo tan complicado como el XVI? ¿De qué modo comprender los efectos de la conquista: la contienda ideológica entre el mundo andino y el hispano, los mecanismos de poder involucrados en la dominación de la población aborigen, los procesos de mestizaje y de sincretismo cultural? ¿Cómo establecer las relaciones entre los fenómenos psicológicos y culturales y los acontecimientos estrictamente sociales, económicos, políticos y militares que los circundaban?

Por otra parte, las nociones de yo, *self* y sujeto, problemáticas en sí mismas y desarrolladas de modo muchas veces impreciso según las diferentes escuelas psicoanalíticas, habían surgido no solamente en función de necesidades teóricas propias de la conceptualización del quehacer clínico y de la reflexión meta psicológica. Fueron puestas en circulación a partir de la crisis de la categoría de "sujeto" a la cual el propio psicoanálisis había contribuido en no pequeña escala. En el caso de un hombre del siglo XVI, nacido en el nuevo continente, la noción de sujeto, fundada en la indivisa unidad cartesiana y atribuida a los individuos, resultaba inaplicable: aquella ruptura con lo comunitario a partir de la cual emergió lo individual, que asociamos con los inicios de la modernidad, no se había producido aún.

Una cultura milenaria y aislada sufrió los efectos de la irrupción violenta de occidente. Desgarro de lo autóctono e inserción en un proyecto universalista. Ocurrió algo sustantivo que sólo ahora se hace evidente: el trauma fundante de la nación peruana, la conquista española del Tawantinsuyu, no pudo ser asimilado históricamente. Esto no se refiere al hecho situado en la coyuntura específica. Alude, más bien, al evento originario y originante que permanece suspendido en

un tiempo y espacio míticos y ejerce su influjo desde ese *topos* atemporal. La duración de la vida de Garcilaso se extiende a lo largo del período situado entre el impacto primero de la conquista y la vertiginosa implantación de las bases del sistema colonial. Cubre la transición que va del conquistador Pizarro al virrey Toledo, que es el tiempo que duró la resistencia Inca en Vilcabamba. Se instala en el instante, situado entre el mito y la historia, en el que se produjeron las contradicciones, superposiciones, síntesis y yuxtaposiciones de las que está hecho el Perú de hoy. Es el momento en el que fue sellándose el destino de los fragmentos de los sistemas de creencias pertenecientes a los grandes complejos ideológicos que entraron en colisión.

Todo pareció ocurrir en un santiamén. La repentina presencia de los conquistadores. El evangelio y la muerte. La cruz y la espada. La letra y los mastines de guerra. El súbito desconcierto de los naturales. La ambición desatada de la hueste perulera. La profunda quiebra histórica del proyecto autóctono fue registrada, sin duda, en los mundos íntimos de los hombres andinos. La desmesura grandiosa, en la voluntad de los conquistadores. Los valores propios de la cosmovisión cristiana de la época -llena de culpas y preocupaciones por la salvación individual- eran propuestos como apósitos para cubrir la superficie de las profundas grietas abiertas en las psiques por el remezón desestructurante que sufrían el hombre y la familia andinos, desarraigados de la tierra y excluidos del *ayllu*. También la religión servía para racionalizar y encubrir más de una ambición española. Con todo, no debemos olvidar que ofrecía consuelo a los unos y permitía el arrepentimiento de los otros. En la dimensión individual, Garcilaso parecía convocar las posibilidades de una reflexión psicoanalítica acerca del impacto de los momentos fundantes de nuestra historia sobre una vida, por ello mismo, ejemplar.

Había nacido en el Cusco cuarentisiete años después del primer viaje de Colón y ocho después del desembarco definitivo de Pizarro. Recibió en el bautismo el nombre de Gómez Suárez de Figueroa. Su padre fue Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas, conquistador español de claro linaje y su madre, Chimpu Ocllo, nieta y sobrina de dos emperadores del Tawantinsuyu. Ni el capitán extremeño hablaba la lengua de los Incas ni la *ñusta* imperial, el español. El nombre impuesto en el bautismo tenía ilustres resonancias hispánicas pero no

era el de su padre. Mamó la lengua de los Incas de los pechos de su madre. Al poco tiempo aprendió a leer y escribir el español con su ayo y tutor Juan de Alcobaza. Pasó su infancia y adolescencia en el Cusco. La resistencia incaica declinaba, la rebeldía de los conquistadores del Perú frente a las *Leyes Nuevas* agitaba la tierra que tuvo por nombre oficial Nueva Castilla. La Corona se afirmó. Cambiaron las cosas. Era niño aún cuando su padre dejó a su madre para casarse con una dama española. Mozo, mantuvo contacto, por mediación de sus parientes maternos, con la cultura andina. A través de su padre se relacionó con los conquistadores y encomenderos. Gómez no había cumplido los veinte años cuando el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega murió. Con la herencia, de acuerdo a la voluntad paterna, el joven mestizo viajó a España. Se embarcó en el puerto del Callao. Llegó a Portugal y pasó a Sevilla. Pronto se dirigió a Madrid para buscar el reconocimiento de los servicios que su padre prestara a la Corona y de los derechos patrimoniales de su madre. El Real Consejo de Indias desestimó sus pretensiones. Rechazado y desconocido, se alejó de la corte. Se instaló en la villa andaluza de Montilla. Cambió su nombre por Gómez Suárez de la Vega y, en menos de una semana por Garcilaso de la Vega. Al llegar a la mayoría de edad -los 25 años - se llamaba como su padre. Peleó en la guerra de las Alpujarras contra los moriscos de Andalucía. Era el año de 1570. Así obtuvo sus despachos y *conductas* de Don Juan de Austria y del Rey Felipe. El hombre frisaba en los treinta y podía firmar, orgulloso, capitán Garcilaso de la Vega. Permaneció en Montilla criando caballos. Luego, se dio tiempo para estudiar. Se hizo de una excelente biblioteca y comenzó a frecuentar a sacerdotes, estudiosos, humanistas y anticuarios. En esas circunstancias, transcurrida más de la mitad de su vida, se puso a traducir los *Dialoghi d'Amore* de León Hebreo. El capitán de las Alpujarras asumía el derecho de poner en la portada de su traducción "Garcilaso *lnca* de la Vega, de la gran ciudad del Cusco, cabeza de los reinos y provincias del Perú" [las cursivas son nuestras]. Había nacido un escritor. El paso siguiente fue el de organizar los datos que había obtenido dialogando con un soldado veterano de las expediciones de Pizarro y de Hernando de Soto. A partir de ellos redactó *La Florida del Inca.* Compuso luego los *Comentarios reales de los Incas,* cuya segunda parte fue publicada después de su muerte.

Los acontecimientos que constituyeron la biografía de Garcilaso adquieren, o dan la impresión de adquirir, un distinto sentido a partir del momento en que escribe y publica la traducción de los Diálogos de Amor. Los hechos de su vida se instituyen en señales que apuntan a una nueva dirección. El deseo de enseñorearse intelectualmente de su pasado individual y de sus tradiciones culturales se abre paso y converge con una búsqueda de sentido y de propósito. Es como si los datos concretos de su vida calzaran los parámetros que la crítica biográfica moderna trata de establecer, es decir, considerar "'la vida' o más bien su reconstrucción, precisamente como un texto más; a su vez, un texto al mismo nivel que los otros textos literarios" (Jameson 1955:340). Su nacimiento tuvo lugar en medio del fragor de la conquista, su vida transcurrió entre las contradicciones propias del mestizaje y su escritura se tensó por el tironeamiento del doble marco de referencia: quechua y español. Su ascendencia mixta, su pertenencia a los sistemas de parentesco incaico e hispano, su intenso compromiso con las tradiciones andina y europea, su doble educación, constituían el privilegio -o tal vez la obligación- de su sangre mestiza. Nunca se llegó a sentir "un hidalgo completo, ni español ni indio, ni vecino ni forastero", como Porras (1955:XX) ha apuntado con tanta exactitud. Sufrió pacientemente la condición de marginal. Estuvo en los bordes del campo social que la Corona española definía para el Nuevo Mundo y en el centro emocional de las experiencias vitales que definirían su pertenencia a la nueva realidad social que se estaba gestando. Instalado en sus "rincones de soledad y pobreza" se puso a escribir tal vez transido de urgencia de restaurar la identidad de su alma escindida y seguramente movido por anhelos de reconciliación.

Mestizo, bastardo, expatriado, Garcilaso vivió su edad adulta en medio de una sociedad obsesionada por la "pureza de sangre". Su peripecia vital constituyó una pugna agónica por ser reconocido en pie de igualdad por la sociedad española.[1] Para ello sufrió, observó, re

1. Tomando en cuenta lo señalado repetidas veces por Porras, Miró Quesada y Durand, tal vez la palabra bastardo no defina con exactitud al lnca. Puede significar tanto el hijo ilegítimo como el hijo adulterino, lo cual implica condición deshonrosa. El lnca fue hijo natural reconocido. Sin embargo, como se irá viendo, la condición de hijo natural lo afectó profundamente. Lo afirmamos porque, entre otras cosas, esto se muestra en su ambivalencia ante la palabra bastardo.

cordó y escribió. No acuñó el término *mestizo* pero le dio aliento y sustancia. Se puede decir que asumió la representación de las posibilidades intelectuales de la América hispana e indígena. Signado por la fatalidad de sus circunstancias fue un traductor nato. Logró adueñarse de su destino: conquistó la escritura de quienes habían llegado a la tierra en que nació como extranjeros, para a través de ella, dar al mundo entero una visión del Tawantinsuyu cercana al corazón de los Incas y una historia de la conquista que reivindicaba para los aventureros españoles el lugar que las razones de estado les habían arrebatado. Al anudar ambas herencias propuso, también, una utopía para aquel Nuevo Mundo del que se sintió representante.

Se ha discutido, y mucho, el problema del valor historiográfico de la obra del Inca. Robertson en el siglo XVIII, Prescott y Menéndez y Pelayo en el siglo XIX, pusieron en entredicho la confiabilidad de la obra en términos históricos. Entre nosotros, González de la Rosa lo acusó, además, de plagiario. Se ha dicho que como testigo de los hechos fue parcial y que los complicados datos sobre los que intentó su comprensión histórica resultaron, a la postre deformados por su síntesis. Riva Agüero, Luis Alberto Sánchez, Miró Quesada y Durand han defendido el valor de un ejercicio histórico sostenido en tan complejo trance como aquél que le toco vivir al autor mestizo. Rostworowski, Wachtel, Flores Galindo y Burga han subrayado las diferencias entre la manera de historiar de Garcilaso y el modo andino de recordar y de evocar. Zamora y Mac Cormack han constatado que la trama del texto histórico del Inca se organiza de acuerdo a lo mejor de la historiografía renacentista. No tengo los conocimientos para opinar al respecto. Hay en su obra una verdad profunda que no se basa en la semejanza del relato con la realidad verificable. En este sentido, vale la pena recordar las palabras de Arnold Toynbee: "En el rol de vínculo entre dos culturas dramáticamente diferentes, Garcilaso es un documento en sí mismo: uno de esos documentos humanos que pueden ser más iluminantes que cualquier registro inanimado, sea que éste tenga la forma de hileras de nudos amarrados a lo largo de cuerdas o de hileras de letras trazadas sobre papeles" (Toynbee 1966:xii).

Las informaciones que recogió sobre el mundo andino, sus testimonios de primera mano, sus vivencias personales, su conocimiento

del idioma, su inmersión en las costumbres de los incas y la lectura "comento y glosa" de los textos que leyó sobre el Perú afirman su calidad de observador-participante de su cultura. Pero Garcilaso fue más allá. Logró verter en la estructura canónica e imperial de la lengua española los símbolos con los cuales se identificaba la sociedad incaica. No fue pues solamente un observador-participante, fue un portador de símbolos. No está demás recordar la afirmación de Benveniste en el sentido de que el símbolo sujeta el enlace viviente que une hombre, lengua y cultura.

Pero, en tanto que historiador y observador-participante, estamos hablando apenas de la conciencia que Garcilaso tuvo de su historia y su cultura. Es menester ir más allá. Freud se situó en la línea de los científicos que cuestionan la ilusión narcisista de la humanidad. La teoría de la evolución de Darwin remeció nuestra soberbia y cuestionó el que nos creyésemos los reyes de la creación. La revolución teórica de Copérnico nos arrancó del centro ilusorio del universo. El descubrimiento freudiano, al poner en evidencia los efectos de lo inconsciente sobre el yo consciente, produjo un no menos radical descentramiento y una no menos severa ofensa a nuestro amor propio. Tal fue el precio del acceso a una nueva verdad. El método analítico nos permite ir más allá de la superficie de la conciencia histórica y cultural del Inca.

La tarea de articular estas tres perspectivas es compleja. Como hemos visto, el Inca ha sido cuestionado como historiador y acusado de haber ingresado con sesgo excesivo a la observación-participante. Si queremos utilizar la aproximación psicoanalítica contamos apenas con sus textos y algunos datos de su vida. Debemos, por tanto, basar nuestro trabajo en una lectura. En el acto de leer su discurso - incluido el de su vida - estaremos atentos a los trazos que inscribe entre líneas nuestro propio inconsciente. Desde una perspectiva distinta, Octavio Paz ha escrito que entre el autor y la obra, se interpone el lector. Este accede a la obra cuando ésta se desprende del autor. La obra "tiene una vida distinta a la del autor: la que le otorgan sus lectores sucesivos" (Paz 1982: 14). Este intento de lectura analítica trata de captar la estructura matriz que ordena y distribuye el texto del Inca. En este sentido el lector analítico no quiere interponerse entre la obra y el autor. Por momentos se identifica transitoriamente con el

autor para leer desde esta posición la obra. Por momentos se distancia para apreciar mejor al autor. La empresa dista de ser fácil y sus conclusiones no dejan de ser cuestionables. En la medida en que somos autores de nuestro propio discurso - incluido el de nuestra vida - solemos ser historiadores falaces. En tanto que partícipes de nuestra cultura, somos prisioneros de las constricciones que nos impone la sociedad en la que nos ha tocado vivir. En cuanto sujetos que nos cuestionamos, nuestra reflexión no pasa de ser un reflejo. ¿Cómo acercamos a la verdad?

El acto analítico deja sus trazos en el texto estudiado. Las circunstancias históricas dejaron sus huellas en el Inca. El derrotero de esta dilucidación las tiene en cuenta. Seguirlas nos ha de llevar hacia esos aspectos de su biografía que es menester comprender en su contexto. Escudriñar los pasos dados nos permite objetivar nuestros trazos. Tratamos así de desprender la verdad de este hombre de sus adjetivaciones circunstanciales. Estamos hablando ahora de los silencios en los que resonó el eco de su impecable soledad. El primer movimiento, que va tras sus huellas, es el de la psicohistoria. El segundo, que vuelve sobre nuestros pasos, es el de la interrogación psicoanalítica *stricto sensu.* Ambos nos son imprescindibles.

Los capítulos de este libro muestran el contrapunto de ambos movimientos. Además, cada uno de ellos sugiere el modo de explorar la pertinencia de algunos conceptos psicoanalíticos para articular las dimensiones - psicológica, histórica, social y cultural- que definen el espacio por el que discurrió la vida cuya clave intentamos aprehender. Tales conceptos establecen intermediaciones entre aspectos que parecen, a veces, propios de la crítica literaria, de la economía o de la psicología social. Se propone, en suma, una sintaxis que posibilite la restitución del texto del Inca al contexto dentro del cual se instituye su significación. Es en este espacio situado entre lenguaje y mundo, por un lado, y entre lenguaje y mundo interno, por otro, que la psicohistoria y el psicoanálisis pretenden situar su indagación y tender una relación intertextual.

Tal vez el descubrimiento más radicalmente original de la búsqueda freudiana haya sido el de la existencia de una verdad, constitutiva y soslayada, de cada sujeto. Esta verdad se halla soterrada, excluida, negada. Su investigación a través del diálogo psicoanalítico excede los

marcos de una investigación puramente objetiva. En alguna medida se ejerce incluso al margen del método científico, para interpelarlo. Lacan ha llevado esta interrogación hasta el final; lo que está en juego - nos dice - "es la realización de la verdad del sujeto, una dimensión específica del psicoanálisis y cuya especificidad debe ser separada aun de la noción de realidad" (Lacan 1975:29). Conviene, sin embargo, no olvidar que toda verdad es "criatura del pensamiento dialéctico" y es obtenida - Cassirer lo plantea con claridad meridiana - en la constante cooperación de los sujetos en una interrogación y réplica recíprocas. Es decir, no es un objeto empírico; debemos entenderla como el producto de un acto social (Cassirer 1985).

El psicoanálisis se ha constituido como momento y parte de tal acto social y ha devenido en un conjunto articulado de conceptos teóricos, técnicos y clínicos. El pensamiento psicoanalítico se ha desplegado siguiendo una pluralidad de direcciones. Los hallazgos derivados de este desarrollo comparecen, múltiples, en la encrucijada presente. Las convergencias parecen ser tantas cuantas las divergencias y es pertinente preguntarse - como lo ha hecho Robert Wallerstein – si se trata de uno o de muchos psicoanálisis (Wallerstein 1988:5-21). Este trabajo discurre sobre diversos ejes. Estos, no se entre cruzan arbitrariamente. Si se recurre en diversos momentos a diversas líneas'teóricas es porque se piensa que ellas son las que mejor dan cuenta de aspectos específicos del objeto de este estudio. En otras palabras, han ido configurando una síntesis a partir de dicho objeto.

Al acceder a la compleja urdimbre de inscripciones, representaciones y fuerzas inconscientes que se expresan en el contenido manifiesto de los sueños y en los síntomas, Freud definió el concepto de sobredeterrninación. Este, se constituyó en un concepto clave que excedía los términos - más bien mecánicos - de la multicausalidad. Los efectos de la sobredeterminación de los procesos psíquicos son radicalmente contrarios a todo intento de establecer un texto cerrado. Este estallido de la noción de causalidad quedó recortado por el descubrimiento de la centralidad de la sexualidad para el sujeto humano. Se terminó por instituir una suerte de primacía determinante de lo sexual. [2] En cierta

2. El carácter *sui-géneris* que tiene este concepto, que desborda lo sexual genital, no afecta lo que se está planteando.

medida los desarrollos posteriores a Freud se han dispersado a lo largo de un *continuum* entre ambos extremos. Algunas de las perspectivas desde las que se ha pensado este trabajo han sido propuestas por sus autores para iluminar algunos aspectos de la vida psíquica y otras han sido planteadas por sus fundadores como alternativas para disputar el lugar de la primacía determinante que ha tenido la sexualidad. Se ha apelado a ellos para poner en relieve algunos aspectos sobredeterminados. Esto quiere decir que el uso que se les da supone una pluralidad de sentidos, implica circuitos de reenvíos simbólicos y se aleja de toda pretensión de acceder a una primacía determinante o a una literalidad última.

Esta revaloración de la sobredeterminación da cabida a diversas perspectivas psicoanalíticas. La vida y la obra de Garcilaso aparecen como una imagen multidimensional que puede ser vista de varios ángulos y sentida de modos diversos. Quienes adhieren de modo estricto a una determinada escuela sostienen que los conceptos se deforman cuando salen de su matriz originaria específica. Algo de esto es cierto. Pero también nos tropezamos con un problema que es necesario superar de una vez y por todas. Ocurre - no solamente en el psicoanálisis - que cuando las líneas teóricas son conocidas solamente por sus epónimos, uno se ha deslizado, sin percibirlo, hacia el terreno de las sectas, de los predios privilegiados, del pensamiento con nombre propio. La perspectiva es otra. Se trata de captar que los esfuerzos mejor logrados hechos por quienes han contribuido al desarrollo del psicoanálisis, se orientan hacia la construcción de un proyecto común. Es cierto que la integración de concepciones diversas, no siempre compatibles entre sí, presupone una clara diferenciación de las mismas. Sólo entonces será posible pensar en términos de un modelo multiaxial. Con todas las dificultades teóricas y epistemológicas que entraña, se trata de una apuesta capital. Para hacerla, es preciso renunciar, de antemano, a todo enfoque totalizante, esencialista y dogmático; ubicar los elementos que se juegan en la relación y acceder a la lógica de su articulación.

La Viena de fin del siglo XIX, sacudida por los temores de su desintegración política y social fue el terreno fértil en el que se produjo una de las rupturas conceptuales más creativas del pensamiento. Se cortaron las ataduras con el pasado y se tuvo una relación más libre

con la historia (Schorske 1981). El presente de la comunidad psicoanalítica internacional, ahora que nos aproximamos al fin de este siglo, apunta, en medio de sus tensiones conflictivas, hacia una elaboración significativa de sus contradicciones. Entretanto, en el Perú contemporáneo siguen activos los efectos traumáticos de la conquista. Como en un presente atemporal, las conmociones a la vez desestructurantes y fundantes del siglo XVI siguen sacudiendo y desgarrando la sociedad peruana. Pero hay un sesgo novedoso, por vez primera - apuntaba Matos Mar en 1984 - "problemas soterrados desde la conquista en los sótanos de la conciencia nacional, no pueden dejar de ser planteados" (Matos Mar 1984:103). Viejas deudas, herencias no asumidas, tareas inmensas por realizar, cuentas pendientes se congregan con urgencia indetenible. El Inca Garcilaso parece situarse en esa atemporalidad contemporánea y esta indagación psicoanalíticaconsiste en un proyecto de estudiarlo desde la modernidad.

Los datos autobiográficos que nos dejó, la composición de sus textos, las tradiciones que vehiculizó, sus silencios, los documentos quehan permitido reconstruir los pasajes menos conocidos de su vida es decir su obra y la de los historiadores y críticos que han dedicado sus esfuerzos al estudio del Inca[3] - hacen posible esta aproximación.

Entre el autor y la obra, entre la vida y el texto, el psicoanálisis postula una relación a la vez que necesaria, conflictiva. Los elementos biográficos e históricos se insertan en el espesor mismo del conflicto que constituye el nexo de mediación: las articulaciones se engarzan, precisamente, en este punto de ruptura. Tal es la síntesis disyuntiva que constela las posiciones que definen la estructura de la subjetividad en relación.

Este modo de entender permite alguna penetración en el "discurso de la vida" de Garcilaso. Su proceso vital muestra las fricciones de los elementos disímiles que tuvo que acomodar. Su obra se tensa por

3. La obra del Inca contiene numerosos pasajes autobiográficos. J.T. Polo (1906) hizo el primer intento de hilvanados y precisar algunas fechas. Desde entonces las investigaciones han sido extensas. Citamos especialmente las de J. de la Riva Agüero (1962), J. de la Torre y del Cerro (1935), A. Miró Quesada{1945, 1948, 1971), R. Porras (1955), y J. Durand (1949). Además de las extensas y documentadas biografías de A. Miró Quesada (1945, 1971) Y de J.G. Varner (1968) tenemos las de L.A. Sánchez, L.E. Valcárcel y C.D. Valcárcel publicadas todas en 1939.

la fuerza de su temprana crianza quechua y por su educación europea. Historia y ficción, traducción y creación existen como expresión de la conflictiva ambivalente y dolorosa de su individualidad mestiza.[4] En sus conflictos resonaban los ecos de los conflictos que agitaban a su patria. La historiografía moderna se ha enriquecido con los aportes del psicoanálisis que delínean nuevas agencias que permiten una mejor comprensión del conflicto (Pomper 1985). Este hombre y su mundo, nacidos al unísono, se hallaban urgidos de una explicación. El Inca Garcilaso iba a escribir, en su madurez, la conflictiva historia de su mundo, que en cierto modo era su propia historia. Como ha señalado con insistencia Brenner (1982), la vida psíquica es tanto una formación de compromiso cuanto una amalgama de todos los componentes del conflicto. En el caso del Inca Garcilaso, esto parece ser evidente a lo largo de su vida entera.

Pero el psicoanálisis en tanto que teoría crítica, pone en cuestión los fundamentos mismos que sostienen la relación entre sujeto y discurso. Ello subvierte, también, la relación del lector con el texto. Esta exégesis intenta mantener el equilibrio sobre la cuerda tensa de una difícil lectura. La labor interpretativa supone una necesaria implicación de quien la efectúa. A ella corresponde una no menos necesaria elaboración de las complicaciones inevitables del intérprete en el texto y del lector en el drama del Inca. A las dificultades propias de la organización de los aspectos narrativos de la biografía de Garcilaso se añaden aquellas, tal vez menos discernibles, que se enredan en los hilos con los que la empatía, la simpatía y la antipatía anudan la relación del biógrafo con su personaje. En "estricta obediencia" al método psicoanalítico, estas dificultades surgen de la relación dialéctica entre la transferencia y la contra transferencia. Sólo que en este caso ambas se establecen a partir del analista con respecto al autor y a su obra.

4. Existen importantes contribuciones que han puesto especial relieve en estos aspectos. Además de los trabajos ya citados de Riva Agüero, Miró Quesada y Sánchez tenemos los de A. Escobar (1965), J.B. Avalle-Arce (1970), E. Pupo-Walker (1982a, 1982b), J. Ortega (1978), S. Jákfalvi-Leiva (1984), C. Delgado Díaz del Olmo (1985, 1989), R. González Echevarría (1988), M. Zamora (1988). Es interesante en este sentido la nota editorial de César Pacheco V élez en la publicación de los *Comentarios* de la biblioteca Clásicos del Perú.

Puesto que los libros de Garcilaso aparecen como metáfora y secuela del difícil trance histórico que le correspondió vivir, ha sido posible restituir su experiencia al contexto que le dio sentido y su proyecto al ámbito cultural en el que se produjo. El Inca sintió el conflicto histórico en carne propia, como parte esencial de una identidad a cuyos fundamentbs y conocimiento contribuyó con su escritura. Para comprender el complejo diseño de su vida interior ha sido indispensable adentrarse en las estructuras inconscientes que subyacen a su experiencia subjetiva, establecer nexos de sentido y articular los aspectos contradictorios de su existencia. Pero existe otra dimensión problemática. Este libro ha sido escrito aquí y ahora, cuando el despliegue del proceso histórico que se inició con la conquista española se ve bajo la luz de la crisis presente. Adquiere, por ello, un inquietante - y cito una frase de Freud - "hedor a actualidad". He intentado asumir las incertidumbres propias del momento y alejarme de la fascinación que la tentación de omnisciencia ejerce sobre el pensamiento, especialmente en los momentos de inestabilidad. Parafraseando a Laclau, lo que ofrezco al lector acerca del Inca Garcilaso "no será el despliegue majestuoso de una identidad, sino la respuesta a una crisis" (Laclau y Mouffe 1987).

Lima, 1990

I

EN EL UMBRAL DE DOS MUNDOS

Garcilaso, o más precisamente Gómez Suárez de Figueroa - pues así fue bautizado- había nacido en el Cusco un 12 de abril de 1539; muy pocos años después de la captura y posterior ejecución de Atahualpa, el último soberano Inca. Su nacimiento se produjo en medio del "ruido y la furia" de la conquista, de la resistencia indígena y de las guerras entre los conquistadores. Fue el hijo ilegítimo del capitán extremeño Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas, un conquistador de noble linaje, y de la *Palla* Chimpu Ocllo, bautizada como Isabel, quien descendía de una rama de la nobleza incaica. Le tomaría un buen tiempo integrar sus conflictivas tradiciones. Pasada más de la mitad de su vida asumió un nombre mestizo y tradujo un libro. Con el tiempo, el Inca Garcilaso se iría a proponer la tarea y el privilegio de traducir un mundo (Cf. Jákfalvi-Leiva 1984).

El continente que lo vio nacer había sido "descubierto" no hacía siquiera medio siglo. En 1492 un navegante genovés que contaba con los auspicios de los Reyes Católicos, se había hecho a la mar desde un puerto andaluz. Antes, el mundo occidental había sido sacudido violentamente por una crisis. En un siglo, occidente había visto la aparición de nuevas fuerzas sociales. Estas, todavía inmersas en el marco de las relaciones señoriales, y sobre la base de las estructuras feudales, empezaban a alterar el sistema que imperó en el medioevo. En la península ibérica, las cosas eran algo diferentes. La secularización, que iba ganando terreno en otros estados europeos, tropezó con dificultades. La reconquista absorbía esfuerzos y energías. A España le fue más difícil trascender la estructura medieval que la sociedad y la

cultura europeas iban dejando atrás. A fines del siglo XV, se terminaba la reconquista. En 1492, caía el último reino árabe en Granada y los moros eran expulsados. Ese mismo año se obligó a los judíos a optar por convertirse al cristianismo o dejar Sefarad, su tierra. También en ese año Antonio de Nebrija publicó su *Gramática,* la primera de una lengua moderna; en el prólogo exaltaba su valor como soporte de un idioma que se anunciaba imperial.

La península ibérica está situada al extremo occidental de Europa, al sur, muy cerca del Africa. Tal vez la geografía tuvo que hacer con su destino. Iberia iba a descubrir y conquistar la mayor parte del Nuevo Mundo. Esto, a pesar de que en 1492 España y Portugal dependían económicamente del resto de Europa. En el caso de Portugal, la conjunción - fortuita - de una tecnología marítima relativamente desarrollada y una ubicación que lo asomaba al Atlántico, permitieron que una "estructura económica de fines del medioevo, o precapitalista [...se extendiese] al Mar Océano" (Stein y Stein 1984:26). De modo análogo, España expandió su imperio a los territorios de ultramar.

Entretanto en el nuevo continente, en la región sur-andina, existían otras sociedades. En un aislamiento milenario los hombres de la región habían desplegado sus formas de civilización. Pese a los extraordinarios descubrimientos arqueológicos de este siglo el vasto panorama preinca sigue siendo asunto de los estudiosos.[1] Todavía es común creer que los incas fueron los únicos autores de la civilización andina. El estado Inca tuvo un tardío desenvolvimiento en relación a las antiguas culturas panandinas, como la de Chavín, o la que dio origen al imperio Wari. Un proceso que se desarrolló a lo largo de muchos siglos y a lo ancho de un territorio inmenso y difícil, luego de muchas y diversas expresiones, dio como resultado un gran estado centralizador: el Tawantinsuyu, el imperio de las cuatro regiones. Pachacutec - un Inca desdibujado en los textos de Garcilaso - había sentado las bases del Estado cusqueño y puesto en marcha su expansión imperial (Rostworowski 1953). Sin la rueda, sin animales de tiro, sin escritura - es decir con los medios más exiguos - los incas llegaron a dominar los Andes en menos de dos siglos. Su capacidad mili

1. Los nuevos textos de historia, los libros de L.G. Lumbreras y el libro de K1auer, *Los abismos del cóndor,* subsanan esta restricción.

tar, el uso calculado que dieron a las antiguas costumbres de la reciprocidad, la habilidad con la que incorporaban a los señores de los pueblos conquistados al grupo dominante, su elástica extensión de los términos de parentesco - que ha sido calificada de "acrobática" – y la utilización de una "teología política imperial" (Silverblatt 1988:87) les permitió conseguirlo. "Los Incas, herederos de la tradición cultural andina producto de siglos de esfuerzo previos, habían puesto sus mejores mentes a reinterpretarla con creativa originalidad para dar cuenta de las nuevas condiciones creadas por sus exitosas conquistas" (Rowe 1981[1960]:424).

El imperio de las cuatro regiones llegó a alcanzar su apogeo. Cuando, allá por el año de 1522, Pascual de Andagoya el fracasado precursor de Pizarro, exploraba las costas de lo que hoyes Colombia, Huayna Capac, nieto de Pachacutec, era soberano del Tawantinsuyu. Pizarro inició su primer viaje a fines de 1524. En los años siguientes llegaron a Panamá más noticias sobre las grandes y ricas civilizaciones del sur. También se hablaba de la descabellada empresa de tres socios: Francisco Pizarra, Diego de Almagro y Hernando de Luque. Por esos mismos años, Huayna Capac moría. La probable causa de su muerte fue la virulencia de los gérmenes y virus traídos desde Europa. El mismo aislamiento que permitió a los andinos su originalidad político-religiosa los había dejado expuestos a contraer las nuevas enfermedades. En el istmo se consideraba que "los del Perú" - así se llamaba a la gente que partía hacia el sur - eran una banda desorbitada de ilusos, tránsfugas y hampones. En los Andes, una cadena de situaciones desafortunadas desembocó en una guerra intestina entre dos hijos de Huayna Capac: Atahualpa que se encontraba en Tomebamba y su hermano Huascar, pretendiente -y, según Garcilaso, legítimo - al trono cusqueño.

En 1532, en su tercer viaje, Pizarro y sus hombres llegaron a la costa norte del Tawantinsuyu. En Cajamarca los españoles derrotaron a las tropas incaicas y capturaron a Atahualpa, el Inca gobernante. Este, desde la prisión, hizo matar a su hermano Huascar. El Inca fue condenado al garrote. En 1534, estando Pizarro aún en la región y su socio Almagro en el Cusco, un antiguo capitán de Cortés, Pedro de Alvarado, había juntado una fuerza de 500 hombres para marchar sobre Cajamarca. Los capitanes de Pizarro actuaron rápidamente y al fi

nal Alvarado entregó su flota, caballos y artillería. Pizarro pagó 100,000 pesos de oro y Alvarado dejó el Perú. La mayor parte de sus seguidores se quedó con el conquistador. Entre ellos, el joven capitán Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas. Francisco Pizarro era dueño de la situación.

El vasto imperio de los incas había sido ganado por los españoles. La ajustada precisión de Basadre ilumina, como un fogonazo, las desconfianzas que definieron el encuentro entre andinos y españoles: "Por su ignorancia del cristianismo, de la escritura, del dinero, del hierro, de la rueda, de la pólvora, de la monogamia, de muchas plantas y animales, los indios aparecieron como bárbaros entre los españoles. Por su destrucción de andenes, caminos, terrazas, templos, ciudades, graneros y tributos; por su rapiña, su crueldad, su lascivia y hasta su superioridad guerrera, los españoles aparecieron como bárbaros entre los indios" (Basadre 1984:13).

Esto ocurría en tierra americana. Sería injusto no apuntar que en España se producía, también, un diálogo rico e importante. Tomarlo en cuenta puede anticipar luces sobre los espacios a través de los cuales el Inca Garcilaso iba a participar en la producción intelectual de su época. Los españoles, tal vez por efecto de los descubrimientos y conquistas sentían agudamente que los tiempos exigían una reestructuración del *ethos* medieval. Morse se refiere a esos cambios: "Los neo-escolásticos ibéricos del siglo XVI estaban lejos de ser ciegos reaccionarios puesto que debemos reconocerles el haber sentado las bases de los fundamentos de la jurisprudencia internacional, el haber aportado una metafísica inicial para la moderna filosofía europea y el haber creado una racionalidad y unas normas más humanas para las conquistas de ultramar que las que vendrían después" (Morse 1982:28).

Es cierto lo que dicen ambos autores. También es verdad que se estaban sentando los fundamentos militares, económicos, sociales y políticos de la dominación. En setenta u ochenta años, los españoles ocuparon lo que había de ser su imperio americano. "La edad de oro de España fue un tiempo de conquista, no de paz; de plata, no de oro" (Stein y Stein, *op. cit.:30-31).* En la región sur andina, tras la destrucción de las estructuras políticas y sociales del incario, mejor dicho, paralelamente a ella, se daban las luchas por la partija del botín, los sueños autonomistas, el maltrato a la población indígena. Luego

vino la intervención de la Corona. La metrópoli intentaba limitar el poder omnímodo de los conquistadores. Imposiciones, forcejeos, acomodos marcan los primeros momentos de la presencia española en el Perú.

En 1536, otro hijo de Huayna Capac, designado como Inca por Pizarro y al principio colaborador suyo, se alzó en rebelión. Manco Inca sitió el Cusco y amenazó también la recién fundada ciudad de Los Reyes (Lima). Utilizó arcabuces y caballos. La rebelión fue aplastada y el Inca hecho prisionero. La resistencia incaica se acantonó en Vilcabambao Rivalidades y enconos precipitaron las guerras entre los antiguos socios de la conquista. Se trataba de un pleito por la partija. Almagristas y pizarristas se disputaban la tierra. Una fracción de las fuerzas de Pizarro, comandada por Alonso de Alvarado, fue derrotada. El capitán Garcilaso fue hecho prisionero por los almagristas. Promediaba el año de 1537. En abril de 1538 Almagro fue derrotado en la batalla de las Salinas y ajusticiado. El encuentro del capitán extremeño y la *Palla* Chimpu Ocllo debe de haber ocurrido poco tiempo después.

En tal cuadro social, en el "tumultuoso desarreglo" de la conquista, se encontraron el capitán Garcilaso de la Vega y la *ñusta* Chimpu Ocllo. Es probable - tales eran los usos - que el cristiano bautizara a la gentil antes de tener relaciones con ella. Va de suyo que en los primeros momentos ni Garcilaso hablaba el quechua ni Chimpu Ocllo el español. Pero, además, contamos con un dato importante en este sentido: Aurelio Miró Quesada identificó el testamento que la madre de Gómez Suárez de Figueroa otorgó en el Cusco en 1571. El testigo que lo firmó por ella puso el nombre de Isabel Suárez. Actuó como intérprete Juan Pérez (Miró Quesada 1948:245-253). Parece que la *Palla* nunca llegó a hablar el castellano. Sin texto verbal, el encuentro discurrió a través de los cuerpos. Es imposible dudar de la presencia del deseo del capitán. Sabemos que no hubo diálogo. Tal vez hubo ternura. Es más difícil saber si existió amor.[2] De esta unión nacería el Inca Garcilaso.

Resulta del mayor interés intentar recrear imaginativamente las

2. El libro recientemente publicado *Amor brujo: imagen del amor en los Andes*, de L. Millones y M. Pratt, se aproxima a un territorio apenas explorado por las ciencias sociales en el Perú.

condiciones de tal encuentro. En última instancia el hecho sexual define las bases sobre las que yace la noción de mestizaje. Más allá de los hechos concretos de la conquista, los primeros mestizos nacieron de las primeras "conquistas" sexuales de la hueste perulera. El hecho ha sido calificado de amplexo fecundo, enlace simbólico, connubio histórico, violación abyecta, inicio de la degeneración, marca de bastardía. Citamos sin mencionar a los autores y sin comillas pero la lista recorre la gama entera de los intelectuales. Los mestizos, los "guzmanes", han sido llamados hijos de la conquista, hombres de vidas destruidas, bastardos, hijos de ocasión y pecado, primeros peruanos. Los hubo privilegiados - como Doña Francisca Pizarra o el Inca Garcilaso -. Los más quedaron regados por los caminos (Del Busto 1978). Con los primeros mestizos nacieron promesas de futuro y dificultades políticas. Su presencia fue ocasión de tópicos fervorosos y de frases de repudio.

Antonio Cornejo Polar ha llamado nuestra atención sobre un cuento de Ventura García Calderón, *Amor Indígena.* En el despliegue del relato, el personaje que actúa como narrador, "como en las historias de la conquista", acaba violando a una muchacha india "para solaz de una hora [...] sin remordimiento y sin amor" (Cornejo Polar 1989:82). No hay otros deseos en juego de parte del señor. Zelaya Kolker (1985), en un libro sobre los intelectuales republicanos en México pone de relieve el deseo, no exento de ambivalencia, de estos españoles del exilio: querían un hijo mestizo. De ese modo se habrían de enraizar en la tierra americana. Estamos hablando del hombre español contemporáneo. ¿Cuál puede haber sido el deseo de la madre indígena por el hijo mestizo y cómo lo percibió el Inca Garcilaso? En la *Florida* narra el amor apasionado que Diego de Guzmán siente por la hija del cacique de Naguatex, por quien deja a sus compañeros. Guzmán se fuga con ella para seguir la vida de los indios... pero después de haberla apostado y perdido jugando a los naipes.

Las cosas pueden haber sido así. Los efectos brutales de la posesión se hallan en la base de muchos resentimientos; la lujuria y la violencia en el zócalo inconsciente de muchas formas de racismo. Tal vez, como el conquistador en el poema de Juan Ríos, el capitán forzó a Chimpu Ocllo:

"¡En las incendiadas ruinas - dice el ávido implacable-,/ junto a los cadáveres calientes de sus hombres,/ forcé a extrañas mujeres silenciosas,/ hembras de pupilas veladas por los párpados del odio!/ ¡y al borde del espanto mi violencia se hizo vida!/ ¡Vine a segar!/ ¡Pero he sembrado!/ ¡Ya puede llegar la muerte!".

Pudo haber sido de muchas maneras, pero queda un hecho obstinado: del encuentro nació un niño mestizo.

Desde la perspectiva que inauguró Lévi-Strauss, la estructura de la sociedad se funda en los procesos de intercambio mediante los cuales un hombre debe obtener una mujer de otro hombre, el cual es quien le da una hermana o una hija. Así se establecen las alianzas. Lévi-Strauss reconoce que es teóricamente posible que las mujeres pudieran intercambiar hombres. Sin embargo, señala que de acuerdo a los estudios realizados y a consideraciones factuales, se establece el conjunto de datos de base empírica que lo llevan a afirmar que las cosas ocurren de la manera indicada y no al revés (Lévi-Strauss 1958). Las condiciones específicas de la conquista española planteaban una situación aún más extrema: no se trata de un intercambio. El psicoanalista Nasim Yampey pone en el mismo nivel la explotación de los nativos como fuerza laboral y como objetos sexuales (Yampey 1989). Octavio Paz apunta que "Doña Marina se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles" (Paz 1950:77-78).

Aun bajo el riesgo de que esta apertura sea considerada como un grave anacronismo, es menester tocar la difícil cuestión de la condición y el ser de la mujer. Han sido las autoras feministas quienes han insistido con mayor énfasis sobre el lugar que ocupa la mujer en las sociedades patriarcales. La mujer ingresa a un mundo de hombres, "falogocéntrico" en la expresión de Derrida. Los hombres acceden a su propio mundo por las vías que las estructuras de clase han impreso a la historia y a la sociedad. Las mujeres -cualquiera que sea su lugar en el sistema de relaciones de producción -permanecen atrapadas en una lógica definida por las pautas que dictan las estructuras de parentesco. Al no ser, en estricto sentido, herederas de la ley de la cultura, la posición en la que están situadas y el lugar que ocupan se encuentran definidos por las funciones del sexo y la reproducción, entendidas como "biológicas" y "naturales". A esto se suman los efectos

del lenguaje que, al plantear las polaridades de opuestos sobre la base de la analogía sexual, organiza y define un modo de percibir el mundo. "Es esta amalgama de biología reestructurada en cultura - sintetiza Sara Castro-Klarén (1989:181) - sus orígenes y significado, que se ha convertido en la cuestión candente del feminismo actual",

Tal vez haya llegado el momento de esbozar, a la luz de estas ideas, algunos trazos acerca de la situación de la mujer en el Tawantinsuyu. Esto supondría evaluar con conciencia crítica las modalidades de relación que eran vividas con la "naturalidad" que les otorga su coherencia con el sistema. El libro de María Rostworawski sobre Doña Francisca Pizarra contiene observaciones muy sugerentes. Por una parte, entre los indígenas existía el matrimonio de prueba y la virginidad femenina no tenía el mismo significado que para los españoles. Por otra parte, las mujeres tuvieron "un contacto más directo y más estrecho con los conquistadores por ser amantes, esposas, mancebas, prostitutas o sirvientas" (Rostworowski 1989: 15). Compartían la vida diaria de los españoles. Entre ellas y los invasores se estableció desde muy temprano "una obligada relación de dependencia" *(Ibid.:* 15).[3]

Los estudios etnohistóricos muestran que en el mundo andino no regían valores vinculados al matrimonio como sustento de legitimidad - y su consecuencia la condición de bastardía - tan presentes en

3. Irene Silverblatt (1987) ha publicado un importante libro que nos permite intuir las complejas relaciones entre la dominación de clase y la de género en el mundo andino. Según la autora, los principios de complementareidad e interdependencia que estructuraban las relaciones sociales también normaban las relaciones entre los géneros en la época preincaica. El matrimonio funcionaba como una unidad de iguales complementarios. Bajo el gobierno de los lncas las normas prevalecientes de igualdad complementaria entre hombres y mujeres de la misma clase continuaron vigentes. Hubo, sin embargo, algunas transformaciones importantes. Estas se hicieron evidentes en el establecimiento de aquello que Silverblatt denomina - de acuerdo a un planteamiento de Zuidema - "jerarquía de conquista". Se habría instituido una nueva forma que, mediante sutiles enmascaramientos, mantuvo una supuesta igualdad. En realidad se empezaron a socavar las posibilidades de una verdadera igualdad política entre hombres y mujeres. El artículo de Lernlij y otros (1989) sobre lo femenino en los ritos y tradiciones prehispánicas ofrece un punto de vista interesante sobre este difícil tema. Sin embargo una reflexión más a fondo acerca de la condición de la mujer en la cultura andina es tal vez, todavía prematura y requiere de mayor información. El hecho es que luego de la derrota de los incas la sociedad colonial alteró drásticamente las relaciones de complementareidad, reciprocidad e interdependencia entre los géneros.

los códigos españoles. Por lo tanto no son de esperarse las sanciones sociales referidas a ella. En todo caso en la situación que nos atañe, vistas las cosas desde la perspectiva dominante, la mujer indígena del conquistador, excluida del sistema autorizado y formal de parentesco y confinada al rol de concubina, sólo podía tener una inscripción precaria en la cultura dominante a partir de su progenie. Con un agravante: hallaba sus límites en la condición de bastardía en la que quedaban sus hijos.

El Inca Garcilaso no se refirió a estos penosos asuntos. Más adelante intentaremos analizar las posibles razones que puedan explicar este silencio. Es decir, cuánto pudo haber de negación y cuánto, de elaboración. Cuánto se pudo deber a defecto de observación u ocultamiento y cuánto a intento de establecer una armonía de humanidad entre sus padres. En un interesante artículo sobre *Los trabajos de Persiles y Segismunda* de Miguel de Cervantes, al cual hemos de volver, Diana de Armas Wilson (1986:153) subraya que en la ínsula bárbara "la única privación ostensible que sufrían las mujeres parece haber sido la del lenguaje". Este parece ser el punto del desencuentro sobre el que se centró el Inca. Si aceptamos que, como ha sido propuesto por algunos cervantistas, los *Comentarios Reales* de Garcilaso sirvieron a Cervantes para la composición del *Persiles*, tal vez tengamos una pista que valga la pena seguir. Cierto es que estaríamos entrando al terreno de la conjetura. Conviene sin embargo, hacer una nota mental sobre el punto.

También viene al caso insertar en ese momento una breve referencia. Al narrar el encuentro entre Pizarro y Atahualpa en Cajamarca con ocasión de aquel primer y decisivo enfrentamiento de 1532 signado también por la incomunicación verbal entre los españoles y los incas - nuestro cronista no escatima denuestos contra Felipillo. Este indígena natural de Puná, fue el "lengua" o "faraute", es decir el intérprete, de los españoles. Según Garcilaso, su torpeza y desconocimiento eran tales que no pudo traducir nada de lo que tenía importancia: "no entendía lo que interpretaba, y [...] lo decía como un papagayo" (Garcilaso, H.G.P., L. 1, cap. xxiii:48).4 Felipillo es presentado

4. Garcilaso 1965, *Obras Completas,* Sáenz de Santa María (ed.). [Todas las siguientes referencias de Garcilaso son tomadas de esta edición].

como el gestor del desencuentro y la incomprensión. A contraluz, el Inca Garcilaso aparece como el traductor de la naciente nación.

Luego de esta digresión regresemos a nuestra historia. Chimpu Ocllo dio a luz un hijo varón un 12 de abril de 1539. El cronista consigna más de una vez la fecha de su nacimiento *(Ibid.*, L. II:cap. xxv; L. IV:cap Ixii). El año coincide con el del inicio de la expedición de la Florida, cuyos costos sufragó Hernando de Soto con la parte que le correspondió del fabuloso rescate que pagó Atahualpa. Delgado Díaz del Olmo (1989) anota que Garcilaso utiliza el año de 1539 como punto de articulación para conjugar los niveles de representación mítico-personal e histórico en su obra. Así como el Inca reitera este dato, silencia -omite, por decirlo con más propiedad- otras cosas. Por ejemplo, los datos referentes a aquella hermana a la que hace mención muy de paso en su obra. Aurelio Miró Quesada, a partir del examen de una petición hecha en Madrid por encargo de Juan Sarmiento Poblete, casado en México con una hija de Pedro Sánchez del Castillo y de Francisca de la Vega, cuyos padres fueron, según el documento, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y la *Palla* María Pilcosisa, "descendiente de los Incas", concluye que esta "nueva desconocida hija mestiza del Capitán Garcilaso [fue] habida probablemente antes de su vinculación con Chimpu Ocllo" (Miró Quesada 1971:304). Esto, en cuanto a esa omisión.

Sigamos con la información que nos brinda el escritor. Sabemos, porque está escrito en su obra, quiénes fueron sus padres, la fecha de su nacimiento, el nombre que le impusieron en el bautismo, quién fue su padrino y quiénes sus antepasados. Sabemos también que, bien avanzada su vida, cuando ya se asumía como el Inca Garcilaso, llegó a escribir la siguiente dedicatoria: "A los hijos de español y de india, o de indio y española, nos llaman mestizos, por decir que somos mezclados de ambas naciones; fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias; y por ser nombre impuesto por nuestros padres y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen que sois un mestizo o es un mestizo, lo toman por menosprecio" (Garcilaso, C.R., L. IX, cap. xxxi:373). Anotemos de paso que el nombre propio "Indias" es el mismo que el genérico "indias". Los hijos de españoles en indias podían representar a los hijos de españoles en Indias.

Como hemos dicho, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas, era nativo de Extremadura. Vino al Perú bajo el mando de Pedro de Alvarado. Debió tener unos 35 años cuando pasó al Tawantinsuyu. El mismo Inca Garcilaso nos hace saber que su padre fue el hijo tercero de Alonso de Hinostrosa de Vargas y de doña Blanca de Sotomayor. En cuanto a su madre, Chimpu Ocllo era hija de Huallpa Tupac Inca y de la *Coya* Mama Ocllo, "su legítima mujer, y hermana de Huayna Ynca, último Rey natural que fue en aquel Imperio llamado Perú" (Garcilaso, "Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas", T. 1:236-237). El niño mestizo tenía pues, "prendas de ambas naciones".

La fecha y el lugar sitúan el nacimiento de Gómez Suárez de Figueroa en unas coordenadas espacio-temporales específicas dentro de un campo de fuerzas de singular intensidad. Veamos, en enumeración rápida, algunos de los acontecimientos que ocurrieron alrededor de su nacimiento y sobre los cuales el Inca historiador iba a escribir más tarde. En 1536 se inició el sitio del Cusco por las huestes de Manco Inca que se retiraron, luego de 10 meses de asedio, en febrero de 1537. En 1538, el adelantado don Diego de Almagro fue derrotado en la batalla de las Salinas, sentenciado a la pena del garrote y su cabeza puesta en el rollo en la ciudad del Cusco. El niño mestizo aún no había nacido. En 1541 el marqués don Francisco Pizarro caía bajo las espadas de los conjurados almagristas. Gómez Suárez de Figueroa tenía dos años. Los socios de la conquista que desembarcaron en tierra peruana habían muerto. En 1542 fue nombrado el primer virrey del Perú y promulgadas las Nuevas Leyes de Indias que, en el papel, abolían el trabajo forzado de la población indígena y limitaban los privilegios de los encomenderos y conquistadores.

Se plantea, desde el primer momento, una suerte de encrucijada metodológica. Se puede afirmar que el conjunto de los acontecimientos gravitaba sobre los padres y el niño. Es decir, la socialización del pequeño se daba de una manera histórica específica. A manera de los campos morfogenéticos de los que habla la biología moderna, las circunstancias históricas dejaban sus trazos en el decurso biográfico que queremos comprender y su impronta en la constitución del sujeto que intentamos aprehender. También es exacto señalar que el mundo de

fantasías infantiles del cronista echó mano al conjunto de circunstancias en las que le tocó vivir. Además, se expresó a través del contenido histórico que dio a sus obras. A lo largo del libro hemos de ver si logramos ir resolviendo en la práctica, esta dificultad.

"Con la llave del bautismo -apunta Octavio Paz (op. *cit.* :92)- el catolicismo abre las puertas de la sociedad y la convierte en un orden universal, abierto a todos los pobladores". El recién nacido fue bautizado. Le pusieron por nombre Gómez Suárez de Figueroa. No era el nombre de su padre, pero tenía ilustres resonancias y era el de varios miembros de la familia paterna. Lo llevaron, Gómez Suárez de Figueroa y Vargas, el hermano mayor del capitán Garcilaso de la Vega; Gómez Suárez de Figueroa, apodado el "Ronco", abuelo del capitán; y antes aún, Gómez Suárez de Figueroa y Messía, Señor de Feria, de Zafra y de Villalba. La transmisión de apellidos en la nobleza castellana seguía cursos complicados y poco predecibles, bastante mas allá del siglo XVI. En términos generales el apellido paterno se reservaba para los mayorazgos y para los hijos primeros, los restantes hijos recibían algunos de los otros apellidos de la ascendencia. Gómez era hijo natural y mestizo. En ninguno de sus nombres había traza de mestizaje.

Su padrino de bautizo fue Francisco de Almendras, como lo hará constar el Inca Garcilaso en la *Historia General del Perú* o, como hubiera querido llamarla, *Segunda Parte de los Comentarios Reales.* Almendras, fue hombre de a pie en Cajamarca y recibió su parte del rescate de Atahualpa. Fue vecino y encomendero del Cusco desde la fundación española de la ciudad. Hacia 1537 era regidor. Lockhart dice que, de acuerdo a sus contemporáneos, Almendras "tenía en exceso, lo que podría llamarse el temperamento extremeño: un afecto sin medida por sus familiares, sus amigos íntimos y sus partidarios y compatriotas [...] y una indiferencia total hacia cualquiera ajeno a esta esfera" (Lockhart 1986: 109-110). Intimamente ligado a los Pizarro, iba a terminar su vida en La Plata o Chuquisaca, apuñalado por los hombres del capitán Diego Centeno por su militancia en las filas comandadas por el rebelde Gonzalo Pizarro (Garcilaso, H.G.P., L. IV: caps. xix y xxvii).

En cuanto a sus antepasados, Garcilaso iba a escribir sobre ellos. *La relación de la descendencia del famoso Garci Pérez de Valgas* con

algunos pasos de historias dignas de memoria,5 se refiere a su propia ascendencia. Esta *Relación* formaba parte del manuscrito de *La Florida,* pero Garcilaso decidió separarla de él. Más adelante hemos de referimos a otros datos. Contrastándolos intentaremos evaluar la importancia que la ascendencia paterna tiene en la definición que el lnca Garcilaso hará de sí mismo e intentaremos delinear el lugar que dice ocupar en la descendencia sobre la cual versa la *Relación.* Los hilos de esta trama se entretejen en su novela familiar.

Pero también el mismo Garcilaso que escribió la *Relación* sostendrá con ardor - José Durand ha ahondado en ello - que no hay nobleza de sangre si se carece de virtud, de mérito personal. En consonancia con los ideales renacentistas tiende a colocar lo individual por encima de lo social y colectivo (Durand 1976). Susana Jákfalvi-Leiva *(op. cit.:35)* llega a afirmar que en la "implicación de estirpe renacentista de que el hombre es hijo de sus obras, y no el beneficiario de la honra y fama ganada por sus ascendientes, Garcilaso encuentra la idea apta para cuestionar desde ella el sistema de jerarquización social, que está cerrado para él".

Apenas esbozada la fecha y las circunstancias del nacimiento del lnca Garcilaso de la Vega, tomamos conciencia de un riesgo. Se podría construir tres personajes. Uno, definido por su tiempo; otro, por sus fantasmas; el tercero, por su albedrío. Es decir, el asediado por las determinaciones de lo social, el arrinconado por las insistencias de lo inconsciente, el que ejercita su libertad de manera omnímoda. No se trata de resolver el problema mezclándolos en diversas proporciones. Tampoco es posible tener las cosas claras de antemano. Acabamos de empezar y nos tropezamos con idas y vueltas en el tiempo. En el mismo párrafo en que mencionamos a sus antepasados estamos hablando de sus obras. Hemos visto que el hombre que fue bautizado como Gómez Suárez de Figueroa, firmó su traducción de los *Diálogos de Amor* como Garcilaso Inca de la Vega y estampó en la portada de sus *Comentarios Reales* el nombre de lnca Garcilaso de la Vega. Hemos de examinar los jalones más importantes de su biografía para acceder a su obra, inserta en un mundo en destrucción y creación conti

5. Raúl Porras Barrenechea publicó la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas,* en edición fascimilar en Lima.

nuas. Momentos de estructuración y desestructuración, construcción y deconstrucción, entrelazados en una dialéctica cruel y trágica, estaban definiendo una nueva realidad que era "en buena medida una configuración metafórica de su persona" (Pupo-Walker 1982b:104).

II
LOS PRIMEROS AÑOS

Lo que conocemos de los primeros años de Gómez Suárez de Figueroa lo sabemos a través de lo que él mismo escribió sobre ellos, muchos años después, cuando había decidido llamarse Inca Garcilaso de la Vega. Riva Agüero ha llegado a sostener que los *Comentarios* inician el género literario de los recuerdos infantiles, género que solemos creer tan moderno. En rigor, sería necesario, antes de empezar siquiera el intento de dilucidar lo que significó su infancia, saber cómo y por qué el hombre se hizo escritor. Esto, de suyo, otorgaría prioridad metodológica al análisis de las estructuras que el texto revela. Pero no estamos confinados a obtener claves para una lectura; queremos también acceder - si es posible - al espesor de una experiencia. Por una parte, el fluir de los recuerdos obedece a la profunda corriente que, salvando tiempo y distancia, conecta los extremos de una vida. Por otra, el texto y su composición hacen evidente la discontinuidad- no sólo temporal- que separa al niño del recuerdo del adulto que recuerda.

La situación no es menos paradójica que aquella en la que se encuentra el psicoanalista cuando escucha a su paciente en una primera entrevista. Sabe que el carácter y la patología, las fuerzas y las flaquezas, de su entrevistado comenzaron a estructurarse desde la más temprana infancia. Sabe también que las palabras que está empleando están estrictamente regidas por eventos distantes y conflictos remotos. Sin embargo, el analista se limita a escuchar. Espera que el paciente empiece a hablar sobre los temas que desee. Algo importante comienza a cobrar forma. En el diálogo psicoanalítico, en el encuentro clíni

co, se va poniendo de manifiesto que el acceso al fundamento infantil de los síntomas y de los rasgos de carácter está vedado al sujeto. Se trata de un núcleo de procesos inconscientes pero no por ello menos eficaces. O, para decirlo mejor, de procesos cuya eficacia proviene de los efectos dinámicos de la misma represión que los expulsó fuera de la conciencia. En el texto de la historia de cada sujeto lo inconsciente corresponde a aquel capítulo que ha sido censurado, tachado, suplantado u olvidado desde la infancia, pero cuyos efectos se hacen sentir de un modo u otro, en toda su historia. El proceso analítico es un intento por recuperarlo, por reconstruir el texto alterado en el devenir biográfico. En el presente capítulo intentamos obtener algunas claves establecidas desde la infancia de nuestro autor que pueden ayudamos a descifrar algunos aspectos centrales de su vida y su obra.

La obra del Inca es rica en elementos autobiográficos. Ahora bien, el estatuto de la autobiografía es incierto, tanto en la psicología clínica cuanto en la crítica literaria. Existen posiciones, hasta cierto punto contradictorias, al respecto. Ya tendremos ocasión de discutir el asunto. Basta decir, por el momento, que no es necesario llegar a los extremos del deconstructivismo radical para aceptar que la propuesta implícita en toda autobiografía consiste, en algún sentido, en velar un desfiguramiento. Pero esto no nos ayuda mucho. Tampoco nos es de mucha utilidad recordar que, en cierto modo, todo texto es au tobiográfico.

En cualquier caso, en este momento nos estamos ciñendo a los datos referentes a la infancia del Inca. Es por su propia pluma que sabemos que nació en la misma casa en la que nació Diego de Alcobaza, hijo mestizo de quien iba a ser su ayo y tutor, Juan de Alcobaza.

Probablemente éste estuvo a cargo de la madre de Gómez, incluso durante el embarazo. No lo podemos afirmar con certeza, aunque sabemos que el capitán Garcilaso pasaba largos meses en los Charcas y en el sur del Perú. Lo que podemos decir con cierta seguridad es que el recién nacido estuvo al cuidado de su madre. Lo podemos inferir: Garcilaso repite que mamó el quechua en la leche materna. Queremos ahondar en la naturaleza de esta primera y fundamental relación. En sus momentos iniciales los cuidados maternos parecen haber sustraído el mundo infantil de su hijo del tumulto y desarreglo de la conquista y de las guerras civiles (Cf. Ugarte 1988).

Nos interesa la infancia de este niño mestizo. Por decirlo de otro modo, su prehistoria, aquella porción de su vida previa a su aprendizaje verbal. Nos interesa porque en ella se asentaron los cimientos de su seguridad y del sentido básico de sí mismo, los anclajes primeros que le permitieron enfrentar sin daño ni merma psíquica apreciables y sin limitaciones psicosociales severas, una sucesión de dificultades y un sinnúmero de contradicciones. Al mismo tiempo, esta estructura básica soportó, desde el comienzo de su vida, embates y conflictos que iban a exigir de él, permanentemente, nuevos equilibrios para afrontar las tensiones a las que era sometido su aparato psíquico. A lo largo de su vida, el Inca demostró tener la suficiente entereza y presencia de ánimo como para cuajar un proyecto y llevarlo adelante. No obstante, su vida y su obra estuvieron atravesadas por conflictos y contradicciones, ambivalencias y desengaños. No creo que haya nada cuestionable en ambas afirmaciones. Tomándolas en cuenta, volvamos a su infancia. Se nos podrá objetar que estamos intentando reconstruir el desarrollo temprano de Gómez a partir de su punto de llegada. Algo de este movimiento circular está presente. Creemos que es inevitable. Queremos acceder a los entresijos de su infancia. Contamos para ello con la información que él nos ofrece y con los datos que la etnohistoria ha establecido acerca de las costumbres y prácticas de crianza que se daban en su cultura materna. Para tratar ambos conjuntos de datos recurrimos tanto al psicoanálisis cuanto a la psicología del desarrollo.

Desde la perspectiva que abre el psicoanálisis, el sujeto humano se constituye a partir de sus relaciones. Como consecuencia de su prematuridad biológica y del desamparo inicial que ésta le significa, el encuentro con el otro, representado por la madre, tiene importancia fundamental para el recién nacido. La urgencia producida por la falta lleva al infante a establecer ese vínculo que precede a todos los demás. El vínculo es necesario para su supervivencia y desarrollo e inaugura la constitución de su subjetividad, marcada por el desamparo y la carencia. Incluso la noción de pulsión, situada por el pensamiento freudiano en el límite entre lo psíquico y lo somático, fue concebida así, para dar cuenta de que se constituye en su especificidad en el encuentro con el otro. Es esto lo que la diferencia de la noción de instinto que se remite a algo preformado y pertenece al ámbito de lo

biológico. Desde la infancia la pulsión se constituye dentro de una relación e instituye una significación.

La investigación reciente en el área del desarrollo temprano nos deja entrever algunas imágenes de la infancia. Los trazos que las configuran no son siempre coincidentes. Daniel Stern (1985), uno de los investigadores más rigurosos e imaginativos en esta difícil área, apunta que existen dos grandes conjuntos de imágenes acerca del infante, tan marcadas que delínean dos modelos; dos infantes, por así decirlo. Uno corresponde a la constelación organizada en función de los datos registrados en el trabajo experimental. El otro, a la configuración obtenida de la reconstrucción teórica efectuada a través de la experiencia clínica psicoanalítica. Cada una de estas configuraciones puede naufragar frente a dos peligros opuestos: una en la sequedad áspera y concreta de lo empíricamente observable, la otra, en los giros de una imaginación desasida de lo verificable. Stern nos recuerda que las disciplinas que constituyen las respectivas matrices a partir de las cuales se han delineado los modelos correspondientes a ambos tipos de infante, han desarrollado lo suficiente como para que se pueda establecer entre ellas un diálogo significativo. Este diálogo nos es necesario si queremos acceder a la vida interior del *infans,* carente, por definición, de la capacidad de hablar y por lo tanto de referir su intimidad al investigador. El escrutinio de los datos que poseemos acerca del infante, estudiado ora en la reconstrucción clínica, ora en la observación controlada, puede definir una convergencia y permitir en su entrecruzamiento la constitución de ciertos anclajes. Esto, suplementado por la observación participante de la díada madre-niño, puede permitirnos pergeñar algunas hipótesis acerca de la manera como el "infantil sujeto" construye sus mundos - interno e interpersonal- en la trama sutil y múltiple que tejen sus interacciones con la madre.

Todo organismo absorbe orden del mundo exterior. El organismo humano absorbe orden y seguridad psíquicos. El ser humano adquiere su propio modo de ser, su carácter, su postura, su capacidad de hablar y el vocabulario con el que organiza y expresa su pensamiento dentro de una cultura determinada. La relación temprana madre-niño, mediada por las pautas que cada cultura articula en consonancia con su hábitat y sus estructuras sociales, es central en este proceso. Las características de la cultura se imprimen, por así decirlo, en las

respuestas nerviosas de los individuos. Aquellas pautas constitucionales que en el reino animal son heredadas biológicamente, en nuestra especie se comunican bajo formas socialmente transmitidas. Erik Erikson (1963:93) habla de una sabiduría intrínseca, de una suerte de "planeamiento inconsciente en los modos aparentemente arbitrarios de condicionamiento cultural".

El Inca describe, de manera explícita, las pautas de crianza que regían entre la nobleza incaica. Esto constituye información valiosa para el etnohistoriador. Los datos figuran en unos capítulos de los *Comentarios* en los que se refiere al valor que tenían la virginidad, la primogenitura y la "pureza de sangre" entre los Incas; a los castigos que merecía el adulterio y a la baja estima en que tenían a los bastardos. Parece que esta referencia a valores y vicios sociales no calza muy bien con los hechos culturales. Puede haber en ella mucho de intento de homologar las costumbres incaicas con las españolas. También probablemente, intensas preocupaciones personales. De todo ello hemos de hablar. Lo que nos importa ahora son las referencias específicas a las pautas de crianza.

Las abluciones con agua fría, el horario inamovible de la lactancia, la envoltura o fajado de los miembros, el amamantar sin tomar al infante en brazos ni ponerlo en el regazo apuntan a un rigor casi espartano. Ello es particularmente notable en el libro IV de los *Comentarios* en el capítulo xii titulado: "Criaban los hijos sin regalo ninguno". Decían los cusqueños que hacían estas cosas "por acostumbrarlos al frío y al trabajo [...] porque los miembros se fortaleciesen". No los tomaban en el regazo ni tampoco en brazos porque si lo hiciesen "se hacían llorones y no querían estar en cuna, sino siempre en brazos" la madre amamantaba al niño tres veces por día, fuera de este horario "no le daban leche aunque llorasen, porque decían que se habituaban a mamar todo el día y se criaban sucios con vómitos y cámaras; y que cuando hombres eran comilones y glotones".

Sin embargo, era la propia madre quien criaba a su hijo. "[N]o se permitía darlo a criar por gran señora que fuese sino era por enfermedad". La madre se abstenía del coito mientras criaba a su hijo pues "decían que era malo para la leche y encanijaba la criatura" (Garcilaso, C.R. L. IV, cap. xii: 132). La madre amamantaba a su hijo por un período extendido, si lo medimos con las pautas actuales prevalecien

tes en las clases medias. Ningún regalo, es cierto, pero profunda dedicación. No percibimos las prácticas maternales que asociamos con el *holding,* ese sujetar, contener y arrullar que Winnicott destaca como elemento esencial de la crianza en la cultura occidental contemporánea. La madre inca actuaba con estoicismo, como mediadora única y privilegiada que transmitía al infante el *holding* cultural pautado y rígido de su sistema social.

El cronista insiste en que las costumbres a las que se refiere correspondían a la nobleza incaica. Tal vez, haya sido así, aunque es posible que su insistencia se haya debido a la necesidad permanente de afirmar su pertenencia a la casta imperial. Lo que importa, es señalar que los usos de los Incas - grupo cuya ascendencia era reciente - fueron decantados de costumbres vigentes a lo largo de siglos en el mundo andino. Enraizados en una práctica secular eran parte del *ethos* cultural andino. Es probable que los hábitos de crianza y los métodos de socialización de los niños encajaran en las grandes instituciones culturales. Por ello se mantuvieron por generaciones. La relación madreniño se inscribía como parte de un sistema sociocultural consistente.

En la matriz de estos intercambios el niño mestizo fue adquiriendo algunos de los sentidos de su propio ser. Sobre todo aquellos sentidos del *self* [1] que anteceden a la conciencia reflexiva y al uso del lenguaje. En el proceso de las interacciones, el infante fue accediendo a un sentido de ser agente, de cohesión física, de continuidad, de afectividad. También a cierta capacidad de relacionarse con otro sujeto, de organizar y transmitir significados. Es decir, aquellos sentidos de sí mismo que constituyen - según Stern - los cimientos de la experiencia subjetiva del desarrollo psicosocial (Stern, *op. cit.).* La consolidación de estos desarrollos se afirma en la continuidad. A la vez, ocurrían las inevitables ausencias de la madre y las consiguientes frustraciones del bebé. El pequeño ser, a la vez que estaba configurando las bases estructurales de su *self,* se hallaba atravesado por múltiples tensiones que lo amenazaban con la fragmentación. La relación especular con la madre dejaba, como precipitado, un yo que era el resultante de la identificación. Pero también el infante era sometido a

1. Utilizaremos el vocablo en inglés -su uso es conocido y su traducción es poco exacta-.

rigores, exigencias y restricciones, en suma a tempranas contradicciones y conflictos que deben haber dejado residuos ambivalentes. De esta alternancia entre ausencia y presencia, rigor y dedicación, disciplina y devoción, podría devenir el hálito un tanto heroico con que el Inca Garcilaso insufla sus páginas sobre las costumbres andinas de crianza.

Si la madre tenía suficiente leche como para sustentar a su hijo "nunca jamás le daba de comer hasta que lo destetaba; porque decían que ofendía el manjar a la leche y se criaban hediondos y sucios". La relación con el pecho, era, pues, prolongada y, como veremos en seguida, el destete se reafirmaba mediante una práctica ritual. "Destetábanlos - nos dice el Inca subrayando que esto se hacía con especial solemnidad en el caso de los hijos primogénitos - de dos años arriba, y les trasquilaban el primer cabello con que había nacido, que hasta entonces no tocaban en él, y les ponían el nombre propio que había de tener" (Garcilaso, *op. cit.*, L. IV, cap. xi:130). Para ello reunían a toda la parentela y elegían un padrino que daba el primer corte.

Dos asuntos llaman nuestra atención. El primero es que el fin de la relación privilegiada y corporal con la madre es señalado con un rito solemne en el que el grupo de parientes que actúa en representación de la comunidad, corta simbólicamente la continuidad natural del vínculo: tal vez ahí la falta cobra vigencia y el deseo se aboca a una búsqueda comunal. El segundo es que en ese momento se les ponía a los niños indígenas "el nombre propio que había[n] de tener"; es decir, el nombre por el que serían conocidos por la parentela. Práctica de crianza, ceremonia ritual y costumbre social, la fiesta marcaba el punto preciso de una transición. Pero hay algo más. El Inca Garcilaso continúa su descripción sin hablar de su propio nombre. Lo que hace es referirse a los nombres comunes con los que se designaban a los hijos y hermanos en la lengua general del Perú. El resto del capítulo, destinado a "los curiosos de la lengua", se limita a traducir y esclarecer la significación en español de los sustantivos comunes: *huahua, churi, huauque, tora.*[2] En el interior de su propio texto el Inca

2. *Huahua,* hijo dicho por la madre, *churi,* hijo dicho por el padre, *huauque,* hermano dicho por un varón, *tora,* hermana dicho por una mujer.

no se designa con un nombre propio en quechua, más bien el escritor se sitúa como intérprete de la lengua de los Incas al español.

Retornemos los datos de su infancia. El mestizo recién nacido había recibido en el bautismo el nombre de Gómez Suárez de Figueroa.3 El capitán Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas había dado a su hijo el nombre de su hermano mayor. Había actuado en el nombre del padre. Pero el niño mestizo era hijo de Chimpu Ocllo y tuvo también seguramente, un nombre musitado por su madre. Un nombre empleado por ella cuando le hablaba cariñosamente a su *huahua.* Tal vez tuvo, incluso, un nombre impuesto culturalmente en la ceremonia del corte de pelo: el nombre dado por sus parientes Incas. El nombre de pila del niño Gómez, el nombre musitado de la *huahua,* y el nombre del destete del *churi,* significaban aspectos sobre los cuales se configurarían los significantes con los que el "infantil sujeto" se vio designado y mediante los cuales representaba a su propia persona. Esto va más allá de la relación del niño con sus padres. Incluye la relación con sus parientes españoles e incas en tanto que representantes de las dos culturas. Todo ello giraba alrededor de una constelación de nombres. Esta reflexión no excede los marcos de una hipótesis pero pensamos que merece ampliarse. Antes, es necesario que nos detengamos en otro punto.

El Inca Garcilaso reitera, decíamos, tal vez con exceso, que mamó el quechua de los pechos de su madre. La metáfora parece ser tan antigua como la Biblia. La relación de equivalencia, existente a niveles inconscientes entre lengua y leche materna, ha sido estudiada por Anzieu (1985); y años antes, como menciona Grieve (1986), por Greenson. Anzieu se ha referido a lo que denomina la "envoltura sonora del yo". En los engramas más recónditos se halla grabada la voz de la madre y los sonidos de la lengua materna nos remiten, sin cesar, a ella y a la temprana relación oral con su cuerpo. En el espacio interpersonal entre el niño y su madre se constituyen los elementos que a través

3. Al esbozar algunas reflexiones psicoanalíticas sobre el Taqui Onqoy se señala una fuente importante de conflictos. "En las costumbres andinas, el nombre era una designación variable en una secuencia rigurosamente prescrita a lo largo del ciclo vital. Para los cristianos, el nombre impuesto en el bautismo, quedaba impreso de por vida" (Péndola y otros 1989).

de los procesos de simbolización se irán transformando en pensamiento verbal y lenguaje.

Ahora bien, las primeras representaciones preverbales, aquellas que Freud denominó representaciones de cosa, son sustituidas por representaciones de palabra. En el caso del niño mestizo el proceso de gradual sustitución se hizo con representaciones de palabra acuñadas en *runa simio* Estas primeras representaciones de palabra que sustituyeron a las representaciones de cosa sumergiéndolas en las capas más profundas del psiquismo, iban a ser sustituidas, a su vez, por las representaciones de palabra en español. Una sustitución a medias, es cierto, pues probablemente ocurrieron muchas yuxtaposiciones, pero tan poderosa que iba a articular explícitamente el orden simbólico para el niño Gómez.

Este esbozo acerca de la probable evolución intrapsíquica del temprano bilingüismo del niño mestizo, parece reproducir a pequeña escala lo ocurrido en el Perú con el quechua a partir de la presencia española. Si revertimos la perspectiva, vemos en el panorama histórico que se despliega desde mediados del siglo XVI hasta el presente - no obstante que el dominio español llegó a su fin - los mismos procesos proyectados sobre un escenario más vasto (Mannheim 1989). En los primeros años de la conquista, al igual que en los años del aprendizaje infantil de Gómez, el conocimiento del idioma castellano no aparecía claramente como necesario para la supervivencia social de los quechua-hablantes. Tampoco se avizoraba en esos momentos la amenaza que el aprendizaje del idioma de los conquistadores significaba para la supervivencia del quechua. Sin embargo, nos es posible entrever, retrospectivamente, un movimiento inicial de sustitución, casi imperceptible pero inexorable, determinado por los efectos de la dominación cultural. Gradualmente la lengua quechua iba a quedar arrinconada en la condición de lengua oprimida o dominada.[4]

Es necesario hacer una breve digresión sobre la relación lengua

4. Es claro que el destino del quechua se jugó en el contexto político y económico de la dominación cultural. En este sentido, los trabajos de Cerrón-Palomino (1983), Escobar, Matos y Alberti (1975), dejan sentado que en términos macrosociológicos el castellano es la lengua del sector dominante y el quechua la del sector dominado.

madre. A raíz de un tratamiento psicoanalítico en el que la paciente recobró el uso de su idioma natal, Patricia Grieve ha explorado el problema de la relación del sujeto con su lengua materna, las vicisitudes que giran alrededor de su pérdida y la recuperación de la misma a través del desarrollo del vínculo con la psicoanalista y del restablecimiento de la comunicación intrapsíquica bloqueada. "[L]a lengua materna lleva las huellas de esta primera relación [oral con la madre], pero también de su pérdida, situación que será reactivada por las posteriores separaciones y pérdidas, incluyendo aquellas que implican un cambio de lenguaje" (Grieve, *op. cit.:1).*

Si pensamos en la experiencia infantil de nuestro personaje, vemos cómo el destete marcó su separación más temprana con la madre. En esa ruptura, un nombre público quechua desplazó al nombre musitado con cariño. La *huahua* del vínculo privilegiado derivó en el *churi* de su parentela masculina. Pero, además de esos cortes, ocurrían otros fenómenos. Los representantes de palabra españoles, que también representaban el lenguaje de la conquista y la cultura de la dominación, entraban en pugna con los representantes de palabra quechuas que se resistían a la dominación. La turbulencia producida en la psiquis del niño mestizo al confluir dos caudalosas culturas, se constituyó en el conflictivo hontanar de su futura creación verbal. Las propias rocas del cauce que daban seguridad al curso producían un fluir marcado por contracorrientes, conflictos y ambivalencias.

Vale la pena detenerse a reflexionar sobre un hecho clave. El ser humano está sumergido, desde su nacimiento, en un universo de lenguaje. Rodeado desde el primer momento por una envoltura sonora, el infante estará muy pronto "habitado" por palabras, por textos que implican una visión y una clasificación del mundo. Al apropiarse de las palabras asume un modo de comprender el universo que termina por adueñarse de él. Garcilaso supo que hay otras cosas que se maman con la leche: "aquestas fábulas y verdades, como yo las mamé" (Garcilaso, *op. cit.)* L. II, cap. x:58). De niño absorbió, en los pechos de su madre, el conocimiento que está implícito en el lenguaje. Modos de categorización, ideales, valores, tabúes, conceptos: la antigua sabiduría del pueblo regido por los hijos del sol (Cf. Hernández y otros 1987); pero también recogió el dolor de quienes veían desplomarse su universo, de quienes habían pasado del señorío al vasallaje.

El niño guardó todo esto en su corazón - "es frase de ellos por decir en la memoria".

Gómez Suárez de Figueroa fue el primer hijo de Isabel Chimpu Ocllo. No era el primer hijo del capitán Garcilaso. Probablemente fue el primero para la parentela inca. En su fuera íntimo albergaba la fantasía de haber sido el primogénito. Como hemos señalado, los derechos asociados a la primogenitura en España, no existían en el mundo andino. Sin embargo, hemos visto que el Inca subraya los especiales brillos que el corte de pelo ceremonial tenía en el caso de los primogénitos. Más allá de los conflictos que adivinamos en esta insistencia, el niño mestizo tuvo una relación privilegiada con su viejo abuelo materno Huallpa Tupac y con el hermano de su madre. El Inca recuerda a ambos con especial aprecio.

Por su parte, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega veía ascender su estrella. Cauto y previsor, aun cuando se mantuvo cercano a los Pizarra, jamás se enfrentó abiertamente a la Corona. Cuando el Marqués don Francisco Pizarro fue asesinado por los conjurados almagristas, su paje Juan de Vargas cayó a su lado. Este era hijo de Gómez de Tordoya, primo del capitán. Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas se aprestó a enfrentarse a Diego de Almagro el Mozo, hijo mestizo del antiguo socio de la conquista, que se había hecho gobernador del Perú. Esto ocurría en 1541. En setiembre de 1542 el capitán Garcilaso peleó a las órdenes del enviado real licenciado Cristóbal Vaca de Castro, en la batalla de Chupas. En el llano de Chupas se dio el enfrentamiento más sangriento y carnicero de las guerras civiles. Herido en combate se recuperó y tuvo a Almagro el Mozo, bajo custodia. El capitán Garcilaso obtuvo por ello un buen número de ventajas.

Dos destinos diversos, dos mundos drásticamente distintos convergían en la sangre y en la psiquis del niño mestizo. Las circunstancias hacían más urgente articulados. La tarea excedía las capacidades de un aparato psíquico inmaduro. Le era necesario contener las contradicciones para contenerse. Era necesario, también, mantener en suspenso las lealtades en conflicto. Sobre todo porque su madre y su padre también vivían sus lealtades conflictivamente. La *Palla,* a su marido y/o a su pueblo; el conquistador, a la Corona y/o a la tierra ganada. ¿Cómo incluir el contexto familiar y el discurso quebrado, ambivalente y conflictivo que intuimos detrás de la incomunicación ver

bal de la pareja en el discurso balbuceante del niño? Uno de los retos que la complejidad de sus circunstancias planteó al joven mestizo fue el de tener que paliar cortes y disyunciones, tolerar incertidumbres, curar en algo el radical desgarro que lo definía. Sobre la base de la relación con la madre, fue buscando la recuperación de los aspectos escindidos de su experiencia subjetiva. Lo hizo a través de la creación de un amplio espacio transicional, en el cual podrían reposar sus partes no integradas a la espera de un momento propicio para la integración.

No es de extrañar, a la luz de lo dicho, que el Inca nos haya dejado hermosas páginas sobre el nombre del Perú. "La más subjetiva lección sobre el nombre del Perú la da, con su sueño y nostalgia característicos, el Inca Garcilaso de la Vega, adentrándose en los orígenes españoles e indígenas del vocablo" (Porras Barrenechea 1973:40). El Inca afirma que el nombre del Perú fue impuesto por los españoles, que tal dicción no existía en la lengua general de los Incas. No es necesario entrar en este momento a las disquisiciones de Garcilaso en el capítulo titulado "La deducción del nombre del Perú". Porras la califica de divagación "larga y ondulante". En ella, Garcilaso confronta y compulsa opiniones. Porras señala que Garcilaso junto con Valera, a quien el Inca cita, es el primero en hablar de la posible sustitución del nombre del Tawantinsuyu - si es que tuvo el significado nacional que se le atribuye - por el nombre del Perú, impuesto por los españoles. El nombre, sin explicación precisa en español, antillano o *runa simi* "como lo atestiguan Garcilaso y su propia fonética enfática que lleva una entraña india invadida por una sonoridad castellana" -la frase es de Porras- apareció en circunstancias semejantes a las que sacudieron el alma infantil de Garcilaso.

Esto se refiere a algunos efectos diferidos que provenían de trazos inscritos desde la infancia. Pero tenemos otras referencias por las que Garcilaso nos cuenta de los momentos alrededor del período de la bipedestación y la locomoción y algunas alusiones a los juegos y juguetes que se usaban. Estas referencias, sin embargo, son generales y contienen muy pocas especificaciones. Este y otros temas propuestos por el autor deben ser examinados en el contexto que proporciona la investigación etnohistórica de las primeras fases del ciclo vital andino, de los sistemas de parentesco y de la constitución de las unidades domésti

caso La concepción que toma al grupo familiar como ámbito significativo de diferenciación y desarrollo puede cobrar sentido a partir de una mejor comprensión de sus dimensiones antropológica y social.[5]

Por el momento, volvamos a la época. El poder de los conquistadores parecía seguro. El capitán Garcilaso se disponía a gozar de las encomiendas y repartimientos que había obtenido, esta vez, otorgados por el representante del Rey. También quería disfrutar de la casa cusqueña que había pertenecido a Pedro de Oñate, maese de campo de Almagro el Mozo, quien había sido ajusticiado después de la batalla de Chupas.[6] Era una hermosa casa, excelentemente situada en el lado occidental de la plaza Cusipata o de los Regocijos, entonces apenas separada de la plaza principal por un arroyo. La vieja casona se conserva aún, evidentemente restaurada. En sus muchos cuartos, grandes y pequeños, comían y dormían parientes, amigos y criados. Ahí, en la casa paterna, vivió a partir de 1542 el niño con su madre. Lejos, en España, el 20 de noviembre del mismo año, Carlos V firmaba la real cédula que daba categoría de Virreynato a las tierras conquistadas en Sudamérica. Muy pronto la Nueva Castilla sería conocida como el Virreynato del Perú.

Recapitulemos someramente los puntos resaltantes de su infancia temprana. El pequeño fue criado por una madre conquistada que se dedicó a los cuidados de su hijo. El padre conquistador, a menudo ausente, delegó su autoridad en el ayo español. El ámbito físico en que transcurrió la infancia de Gómez fue el Cusco, primero, en la casa de Juan de Alcobaza y luego, en la casona de Cusipata, adquirida por su padre. Hasta aquí, lo evidente. También, de manera más sutil, el entrecruzamiento de dos maneras de ver y entender la niñez configuraba otro ámbito conflictivo. Dos concepciones diversas de la infancia,

5. Los trabajos de Murra (1975), Rostworowski (1977, 1988) y Pease (1981) dan los grandes lineamientos. Los recopilados por Mayer y Bolton (1980) sobre parentesco y matrimonio y los de González Carré y Galdo (1976) sobre el ciclo vital y el de Millones (1985), sobre familia andina se refieren más específicamente al tema que estamos tratando.

6. En el libro Vil, cap. xi de los *Comentarios,* Garcilaso señala erróneamente que la casa perteneció a "un hombre noble, conquistador de los primeros, llamado Francisco [sic] de Oñate, que murió en la batalla de Chupas". No se ha trabajado la dinámica que subyace a estos lapsus.

la medieval española y la andina precolombina, delineaban los contornos de dos infantes distintos. Dos bebés separados por la incomunicación de los universos culturales desde los cuales se los veía. Esta doble mirada nos plantea un problema. Desde el ángulo teórico la situación se asemeja a la de los dos infantes de la investigación psicológica: el de la reconstrucción clínica y el de la observación bajo condiciones experimentales. Podemos entrever a lo lejos el contorno del infante de la visión propia del medioevo europeo, siguiendo los trazos reconstruidos por un historiador de las mentalidades como Philippe Aries (1965). La investigación etnohistórica ha acudido a la observación retrospectiva del infante en el mundo andino. Un infante de carne y hueso, una sola humanidad. Dos concepciones de la infancia, dos modos del quehacer historiográfico. Como en la propuesta de Stern se hace necesario establecer el diálogo y abrir la comunicacién entre ambas perspectivas de la historia. Esto puede dar algunos frutos teóricos. Pero, si queremos situarnos, empatía mediante, en la experiencia misma del niño, sentimos de inmediato en sus balbuceos la urgencia que lo llevó a actuar como mediador en un diálogo imposible. Imposible pero obligatorio, pues sin tal diálogo el niño mestizo no podía sobrevivir.

Dos últimos temas requieren de una explicación. Por un lado es importante que nos refiramos al asunto de la paternidad. Además de la función otorgada al genitor, las diversas culturas garantizan al hombre del grupo dador de mujeres ciertos derechos sobre el hijo. El rol del tío materno ha sido estudiado por Lévi-Strauss, quien le otorga el rango de precondición necesaria para que la estructura que soporta el átomo de parentesco exista. En determinado momento el "umbral de la paternidad"? se vuelca sobre una bifurcación. Las direcciones que se abren no tienen que ser, necesariamente, excluyentes entre sí. Se trata de dos regímenes: el del padre y el del tío materno. Cuando tratemos la adolescencia de Gómez Suárez de Figueroa intentaremos ver el modo probable como fueron ejercidos los privilegios de la patria potestad. Por el momento basta con hacer una nota al respecto.

El otro punto se refiere a la curiosidad del niño, a su avidez por

7. Tomamos la expresión del crítico literario Eduardo González (1985).

saber, a su fascinación ante el misterio de las cosas viejas y olvidadas sobre la que ha escrito Pupo-Walker (1982b). Una intensa epistemofilia animaba sus pesquisas infantiles. Sentía, además, una marcada propensión al estudio. No existen datos que permitan determinar con exactitud cuando aprendió el español, pero parece que fue bilingüe activo desde niño. El binomio quechua-español preside su vida cultural desde muy temprano. "Dos culturas, dos lenguajes, dos visiones del mundo convergían como un torrente en este niño mestizo atrapado en los problemas sociales de las relaciones grupo dominante/grupo dominado, grupo mayoritario/grupo minoritario, y los conflictos ajenos al prestigio y a la lealtad cultural" (Hernández y Saba 1979:115). A todo ello se sumó el aprendizaje de la lecto-escritura que le permitiría apropiarse del signo escrito. Sin conocer los pormenores del proceso, podemos utilizar la evidencia circunstancial que nos proporcionan los trabajos etnográficos acerca de los grupos no letrados. En ellos, el aprendizaje de las funciones de leer y escribir por parte de los miembros jóvenes del grupo es objeto de aprecio y alabanza por parte de los mayores. Es posible que algo así ocurriera en el caso del niño mestizo.

Nos hemos extendido sobre la crianza temprana; el destete y el bilingüismo. Hemos hecho referencia a las relaciones del niño con su madre y a la posición en que se situó frente al padre. Hemos esbozado apenas la bifurcación de la función paterna en un régimen del padre y un régimen del tío materno; entre ambos se juegan las transiciones entre una estructura de cuatro posiciones y una estructura triangular. El escenario parece estar dispuesto. Tal vez un recuerdo infantil del Inca nos permita entender mejor no sólo el triángulo de amor y celos sino también la compleja constelación que estructura simbólicamente la oposición entre el deseo y la ley. Además, nos permitirá establecer nexos entre acontecimientos históricos y vivencias subjetivas.

III

UN RECUERDO DE INFANCIA: HISTORIA Y VIVENCIA

En la segunda parte de los *Comentarios Reales,* el Inca Garcilaso de la Vega cuenta, con bastante detalle, un acontecimiento acaecido durante su infancia; es, de hecho, el primero de sus recuerdos.! El historiador cusqueño tenía cinco años cuando ocurrió el incidente. Corría el año de 1544. Lo consignó por escrito muchos años después. Tenemos un texto, escrito por un hombre mayor, referido a un conjunto de vivencias que tuvo cuando niño. La narración y la descripción constituyen el vehículo verbal mediante el cual podemos acercamos al recuerdo. Spence (1982) nos ha llamado la atención acerca de los efectos que los términos elegidos para describir recuerdos o sueños tienen sobre los mismos. Las palabras inician una red de asociaciones cuyas reverberaciones pueden, incluso, llegar a suplantar la imagen inicial. Esto, en cuanto a los efectos de los enunciados sobre los recuerdos. Es necesario precisar, además, el estatuto específico de cada recuerdo. Es decir, determinar si se trata de un recuerdo infantil, a secas, o si se trata más bien de un recuerdo encubridor.

1. Estamos en un terreno cómodo para el psicoanalista: los primeros recuerdos -ya lo propuso Alfred Adler en la época en que colaboraba con Freud- nos dicen mucho sobre la personalidad de quienes los relatan. Como todo producto de la mente humana, revelan y encubren a un tiempo. Freud dedicó varios trabajos a los complicados vaivenes que se dan entre el recuerdo y el olvido. Las reflexiones de Freud sobre aquello que él llamó recuerdos encubridores y sobre los recuerdos de infancia están presentes en este intento de hurgar en la memoria del viejo Inca para recuperar las vivencias y los conflictos del niño Gómez Suárez de Figueroa.

Freud escribió en 1898, un breve artículo sobre los recuerdos encubridores ("Screen Memories" [1899]).[2] Los llamó así por cuanto, a manera de pantallas, ocultan ciertas realidades vividas. Estas permanecen cubiertas por el biombo que levanta la distorsión del recuerdo. Así evaden comparecer ante la conciencia. A veces el registro de lo vivido es modificado por una sutil inflexión de acentos, otras por un cambio de perspectivas o por un efecto de desplazamiento que hace aparecer como accesorio lo principal. El término *pantalla* nos es útil. Se refiere tanto a un artefacto que cubre cuanto a un *ecran* sobre el que se proyectan imágenes. Los recuerdos pantalla tienen las dos funciones: a la vez que encubren son también como una superficie - de "x" dimensiones - sobre la que se proyectan otras imágenes; algunas previas al momento que dio origen al recuerdo y otras posteriores a él. No nos interesa aquí entrar a las, por otra parte, interesantes consideraciones que hizo Freud al respecto. Nos basta con señalar que el recuerdo mismo es también sometido a la conflictiva dinámica que anima el recordar y el olvidar.

Tal vez, como propone Spence *(op. cit.)*, la diferencia esencial entre un recuerdo infantil a secas y un recuerdo encubridor, esté dada por la cantidad de retoques de elaboración secundaria que podemos discernir en el recuerdo encubridor. Utilizando las distinciones que Barthes establece entre el registro fotográfico y la composición pictórica, se podría decir que el recuerdo a secas es, como la fotografía, una suerte de trozo de lo real. Resulta por lo tanto más difícil de descifrar que el recuerdo encubridor. Este, al igual que una pintura, ha sido elaborado con arreglo a un conjunto de convenciones. En este caso específico estas reflexiones no nos sacan del todo de apuros. Tampoco lo consiguen las ideas de Kris (1985) sobre la recuperación de los recuerdos infantiles en el proceso psicoanalítico: más que recuperar un recuerdo se trataría de tenerlo disponible para la posibilidad de narrarlo.

Sin embargo, ambos autores nos permiten un acceso interesante al recuerdo infantil de Garcilaso. Acceso a la vez literal - el texto del

Inca es todo cuanto tenemos de su recuerdo - y psicoanalítico – el

2. Freud 1974, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols., Strachey (ed.). [Todas las siguientes referencias de Freud son tomadas de esta edición].

análisis del texto nos lleva a entender su estructuración como tal. Es por esto que un recuerdo encubridor nos informa sobre el sujeto y su manera de percibir los tiempos y las cosas más que un recuerdo escueto. A la inversa, el recuerdo a secas nos dice algo del trozo de realidad a la que se refiere. Es, pues, esta dialéctica la que nos interesa entender. Cuando escuchamos, en el contexto del trabajo clínico, el relato de un recuerdo, los elementos de la narración nos proveen el acceso a las estructuras asociativas de la memoria articuladas en torno a la huella mnémica. Esta, fijó el evento de manera abstracta. Aquellas están constituidas por haces de deseos y afectos que establecen conexiones en su mayor parte inconscientes.[3] Señalemos, una vez más, que el evento recordado ocurrió en la infancia de Gómez y el recuerdo del evento fue escrito por el Inca Garcilaso en su vejez. Todo una vida contribuía a la organización de estos recuerdos de larga duración. Como ha insistido Erikson (1975), entre el momento del recuerdo y el recuerdo del momento, se da la secuencia del ciclo vital del autor y también el discurrir histórico de la comunidad sobre la cual el autor escribe y para la cual escribe.

Vayamos al recuerdo. Conviene, de antemano, decir unas palabras sobre el contexto que circundó -y en cierta medida definió- el evento recordado. Eran los comienzos de la "gran rebelión" de Gonzalo Pizarro, cuya estrella empezaba a ascender. La gran rebelión indígena que Manco Inca inició en 1536, había sucumbido. El recuerdo de infancia de Gómez se sitúa en el entrecruzamiento de estas dos gestas rebeldes de intenciones tan distintas. El evento tuvo lugar en el valle definido por la gradiente de una y la pendiente de otra. Manco Inca fue asesinado en su refugio de Vilcabamba en 1545. En 1548 Gonzalo fue ejecutado. Pronto el ímpetu conquistador y la resistencia incaica activa iban a desaparecer. La rebelión de Hernández Girón en 1555 y la resistencia de Tupac Amaru 1 en 1571 fueron apenas sus pálidos y postreros reflejos. En el vacío que dejaban ambas ausencias se instalaría el Virreynato.

Los hechos alrededor de los cuales se organizó el recuerdo ocurrieron, como dijimos, en 1544. El hermano menor del marqués Don

3. Leclaire (1976) y Palombo (1988) han hecho propuestas muy sugestivas al respecto.

Francisco Pizarro, el altivo Gonzalo, se había alzado en armas ese mismo año. Dos años antes la Corona española había nombrado a Blasco Núñez Vela como primer virrey del Perú. En 1542 también se habían promulgado en Barcelona las *Leyes Nuevas* inspiradas en las apasionadas demandas de fray Bartolomé de las Casas. Las Leyes Nuevas abolían el trabajo forzado de la población indígena y limitaban los privilegios -ejercidos casi siempre con voluntad omnímoda- de los conquistadores y encomenderos.[4] Cuando la noticia llegóal Perú produjo un gran malestar que se extendió más allá del círculo de los primeros conquistadores y los grandes encomenderos. También los soldados pobres se oponían a la aplicación de las nuevas ordenanzas puesto que les arrebataban la ilusión de obtener poder y riquezas.

El quehacer y la mentalidad de los conquistadores estaban preñadas de resonancias feudales. Como muestra de ello basta apuntar que en su testamento, hecho el 5 de junio de 1537, Francisco Pizarro transmite la gobernación del Perú a su hijo mestizo Francisco Pizarra Yupanqui y que en la minuta enmendada de 1539, "llama a su hermano durante la minoridad del titular" y si el titular muriese, "su hermano Gonzalo lo heredaría" (Lohmann 1977:50). Tal manera de pensar y la lejanía de España avivaron las llamas de una rebelión cuyos objetivos autonomistas encarnó, como nadie, el viejo conquistador Fran

4. Contrariamente a una opinión bastante difundida, la encomienda no fue inventada *ex profeso,* para las Indias. Se constituyó mediante el traslado, a las tierras descubiertas y conquistadas, de una vieja institución del derecho feudal español. Obviamente se le imprimieron ajustes, adaptaciones y modificaciones que le dieron su especificidad. En el Perú las primeras encomiendas habían sido establecidas en tiempos de Francisco Pizarro y su reglamentación se hizo mediante las Reales Cédulas de 1536 y 1537. Las Leyes Nuevas, cuya aplicación intentó con absoluta determinación y ningún éxito el primer Virrey del Perú Blasco Núñez Vela, produjeron, como hemos de ver, movimientos sediciosos. Lohmann Villena (1977) ha hecho una interesante investigación sobre las elucubraciones ideológicas con las que se quiso justificar la rebelión de Gonzalo Pizarro. Mareel Bataillon (1966) ha escrito sobre la visión geopolítica de los rebeldes. En 1552 la rebelión de Hernández Girón fue debelada. A lo largo de esos años, "se había efectuado una evolución en la que se había ido afirmando, paulatinamente, la autoridad general del Estado" (Miró Quesada, 1971: 55). En un libro lleno de sugerencias y acosado por desventuras editoriales, *La transformación social del conquistador,* José Durand ha examinado las consecuencias psicosociales que éstos y otros cambios produjeron en los conquistadores.

cisco de Carvajal, el "demonio de los Andes", maese de campo de Gonzalo Pizarro (Bataillon 1966). Ante la llegada del Virrey Núñez Vela y en vista de su determinación de aplicar, contra viento y marea, las Leyes Nuevas, Gonzalo Pizarro asumió la representación de los vecinos descontentos como su Procurador. Muy pronto se encontró a la cabeza de una rebelión. En esa coyuntura algunos vecinos notables de la ciudad del Cusco, que en un principio habían apoyado los reclamos de Gonzalo Pizarro, pero "que nunca imaginaron pedir justicia con las armas en la mano, sino con mucha sumisión y vasallaje", decidieron llevar a cabo aquello que "tenían imaginado y platicado en secreto": huir del Cusco para no tener que ir con Gonzalo Pizarro. El capitán Sebastián Garcilaso de la Vega jugó papel prominente en tal decisión.

Las frases citadas y lo que sigue se encuentran en el capítulo X del libro IV de la *Historia General del Perú.* No vamos a citar el texto íntegro de la narración del Inca, más bien vamos a resumirlo. Transcribimos aquello que consideramos central para esta indagación. Garcilaso nombra a los vecinos que participaron, valida su enumeración recurriendo a las crónicas de Zárate y del Palentino y añade algunos nombres que estos cronistas no apuntaron. Señala, luego, el propósito del grupo de vecinos: "servir a Su Majestad y en su nombre al visorrey Blasco Núñez Vela". Los vecinos del Cusco fueron a Arequipa, desde donde pretendían ir a Lima por barco. Como se dieron con la sorpresa de que otros habían llevado los navíos de Gonzalo Pizarro a la ciudad de Los Reyes (Lima) con la misma intención de ellos, construyeron una embarcación. Pronto comprobaron que el barco se iba a pique. Luego de evaluar las posibilidades de ser capturados por las tropas rebeldes, decidieron, de todos modos, ir a Lima por tierra. Cuando llegaron "hallaron que ya era preso el visorrey y que lo habían embarcado para España".

Gonzalo Pizarro, que se encontraba en camino a los Charcas o a Chile "con cincuenta amigos que no le faltarían hasta morir con él", recibió nuevas de que Pedro de Puelles venía con sus hombres "en su favor y servicio". Con tales ánimos, Gonzalo "revolvió sobre el Cozco". Cuando llegó Pedro de Puelles, Gonzalo le dio como recompensa los indios "que eran de Garcilaso de la Vega, cuyas casas saquearon los soldados". A partir de este punto la narración toma un sesgo

testimonial: el Inca Garcilaso va a dejar por escrito su recuerdo personal. Uno de los soldados quiso pegarle fuego a la vivienda y ya tenía el tizón en la mano. Otro, que no era "de tan malas entrañas", le dijo "¿Qué os han hecho las casas? Si pudiéramos haber a su dueño nos vengaríamos en él, pero las paredes, ¿qué os deben?". Anotemos que Garcilaso empieza presentando una imagen, a manera de una instantánea fotográfica y recurre de inmediato a la estrategia retórica del discurso directo: hace hablar a los personajes. Luego, dice que las casas no fueron quemadas gracias a esa intervención. Fueron, sin embargo, saqueadas y prohibidos de entrar en ellas quienes lo intentaran. "Quedaron ocho personas en ellas desamparados: mi madre [...] y una hermana [...] y una criada que quiso más el riesgo que la matasen que negamos y yo, y Juan de Alcobaza [...] y su hijo [...] y un hermano suyo y una india de servicio que tampoco quiso negar a su señor" .

A excepción de Alcobaza, "que era tenido por un hombre quitado de toda pasión e interés mundano", todos los demás corrieron peligro de muerte. "A mi madre y a los demás", nos dice, "nos defendió el amistad de algunos que entraron, que aunque andaban con Gonzalo Pizarro eran amigos de mi padre". Apelando nuevamente al discurso directo el escritor dice que dijeron: "¿Qué os deben los niños de lo que hacen los viejos?". E inmediatamente añade "pereciéramos de hambre si no nos socorrieran los Incas y *palias* parientes". Pero era poco lo que ellos podían dar a los rehenes "por el miedo de los tiranos". Don García Pauqui, "[u]n cacique de los de mi padre... tuvo más ánimo y lealtad que los demás y se puso a riesgo de que lo matasen como los habían amenazado". El cacique les envió el maíz que los sustentó durante los ocho meses de hambre que transcurrieron hasta que el capitán Diego de Centeno llegó con las banderas de la Corona al Cusco.

Además del socorro de García Pauqui "tuve yo otro en particular", escribe el Inca recurriendo a la primera persona del singular, y nos dice que Juan de Escobar, "hombre noble", que después "casó con una hija... de personas muy nobles y principales" quien "viendo nuestra hambre [...] pidió a mi ayo Juan de Alcobaza que me enviase cada día a comer ya cenar con él; la comida se aceptó y la cena no". Era demasiado peligroso abrir las puertas de la casa a esas horas por

que "temíamos que nos habían de degollar". El capitán de la artillería rebelde Hernando de Bachicao, cañoneó la casa "y acabara de echarla por el suelo, sino que también hubo padrinos que nos valieron". La soldadesca gonzalista quería - nos dice el escritor - "mostrar en la de mi padre el enojo que con él tenían por haber sido uno de los dos autores de aquella huída". Con esto terminan las referencias al recuerdo de infancia. .

Mientras que esto ocurría en el Cusco, el capitán Garcilaso de la Vega, llegó a la ciudad de Los Reyes. Ahí se encontró con que la Real Audiencia, en complicidad con los rebeldes, había puesto al virrey bajo custodia y lo había embarcado con destino a Panamá. Blasco Núñez Vela, quien estaba decidido a aplicar las Leyes Nuevas con todo rigor y sin consideraciones, se había metido en un avispero. Así y todo, el virrey logró desembarcar en Paita, en la costa norte del Perú. Ahí reunió un pequeño ejército e inició su regreso a la capital. A la postre, Núñez Vela fue derrotado por los rebeldes y muerto en la batalla de Añaquito. Cuando Gonzalo hizo su entrada triunfal a Lima, en 1546, perdonó al capitán Garcilaso de la Vega. Desde entonces lo tuvo muy cerca, como parte de su escolta personal. Podía haberse tratado de un modo de tenerlo a la vista, puesto que parece que tal práctica no era inusual.

Entretanto, la Corona había nombrado Presidente de la Audiencia a Pedro de la Gasca. El licenciado Gasca trató de persuadir a Gonzalo Pizarro de que depusiera las armas. Los capitanes y soldados del ejército rebelde, especialmente Hernando de Bachicao y Francisco de Carvajal "el demonio de los Andes", instaban a Gonzalo a que se proclamase Rey del Perú. En octubre de 1547 los dos ejércitos, el realista y el rebelde, se enfrentaron en la batalla de Huarina. La habilidad estratégica del viejo "demonio de los Andes" le arrancó al capitán Diego de Centeno, quien comandaba las tropas de la Audiencia, un triunfo que parecía seguro. El capitán Garcilaso le dio a Gonzalo, quien había sido desmontado en el combate, su caballo *Salinillas.* Ya hemos de ver el significado que este gesto de su padre iba a tener para el futuro de Gómez Suárez de Figueroa. Por fin, el 8 de abril de 1548 se dio el encuentro final entre realistas y rebeldes. El ejército rebelde se deshizo en briznas. El capitán Garcilaso de la Vega fue uno de los primeros en pasarse a las fuerzas de La Gasca. Pronto lo

siguió el grueso de la tropa rebelde. Gonzalo Pizarro tuvo que rendirse. El y Francisco de Carvajal fueron ejecutados y sus cabezas llevadas a Lima y puestas allí en la picota. Los otros líderes de la rebelión terminaron con sus cabezas exhibidas en la plaza mayor del Cusco.

La versión del recuerdo infantil de Gómez Suárez de Figueroa, o para ser más exactos, de la narración del Inca Garcilaso de la Vega, y el brevísimo y superficial esbozo de algunos de los acontecimientos políticos y bélicos que lo rodearon pueden permitimos explorar algunas de las formas como se entrelaza aquello específicamente psicoanalizable del recuerdo con los hilos que provienen de tendencias históricas de más amplio registro. Existe, por supuesto, una discontinuidad temporal entre el momento en que el niño Gómez Suárez de Figueroa fue alcanzado por los acontecimientos que vivió y el momento en que él mismo, pero esta vez como el Inca Garcilaso de la Vega, lo consignó por escrito. Lo ocurrido se registró en huellas mnémicas, tanto visuales como auditivas, y estuvo cargado de emoción. La transcripción evoca una imagine ría visual en la que ciertas palabras, referidas "literalmente", es decir transcritas como si se hubiesen recordado "al pie de la letra", desempeñan un papel central. Como Freud nos lo recuerda con insistencia, las fantasías individuales al igual que las vivencias infantiles se socializan al confrontarse con el lenguaje. Es el campo sobre el que actuamos.

Sin cuestionar, por el momento, los límites de su validez, apliquemos nuestro inst'rumento teórico. Sin seguir aún, de cerca, los movimientos temáticos de la narración, es posible captar un tema básico que la subyace. Se trata de un mundo temprano que está ahora privado de seguridad. En términos más escuetamente psicoanalíticos se trata de una relación de objeto en la cual éste se encuentra dañado y amenazado. El temor por la destrucción del mismo tiene como contrapartida el temor de que el sujeto vaya a morir de inanición. Podría tratarse de una representación de la relación del niño con la madre. Ahora bien, si atendemos a las funciones que el objeto materno tendría que cumplir vemos que, como fuente de protección y cuidado, parece alejarse del primer plano; como objeto capaz de sujetar o de contener, parece estar en riesgo de hacerse pedazos; sin capacidad de proveer, parece haberse vaciado. La madre y la casa son objeto de las mismas amenazas. Estas no se materializan porque existe alguien que

establece diferencias entre quienes tienen la culpa y quienes no la tienen. El padre ausente -ese padre cuyo nombre el niño Gómez iría a asumir andando el tiempo- parece estar representado por dos conjuntos de presencias masculinas: aquellas que amenazan al sujeto y a sus objetos amados con la destrucción y aquellas que los protegen: como ayos, como padrinos, como amigos y servidores leales y valientes. El objeto materno está rodeado tan sólo por algunas sirvientas leales. Sin embargo, los de la casa reciben ayuda y alimento. Los indígenas les proporcionan maíz, que puede ser procesado por ellos en el interior. Un español noble brinda al niño alimento ya cocido y preparado, pero debe salir a tornado. Continúan las amenazas de destrucción de la morada y de degüello para los ocho moradores que en el texto están enlazados por siete conjunciones con las que Garcilaso parece que hubiera querido acercarlos unos a otros. Intuimos un detalle importante cuya captación no creo que exija demasiado esfuerzo imaginativo. El terror del niño corría parejo con la excitación del momento y el gozo del descubrimiento. Una tormenta de sensaciones e imágenes, temores y deseos, mezquindades e ideales producían el remezón de la experiencia.

¿No será posible afirmar que nos encontramos en la pista de una fantasía originaria? ¿O, para decido de una vez, frente a los efectos de una fantasía de *escena primaria?* En su sentido más restringido, la noción psicoanalítica expresada mediante los términos *escena primaria* se refiere al acto -o al deseo ardoroso- de observar y participar del coito de los padres. La curiosidad sexual por sus orígenes despierta en el infante una fantasía primitiva. El quehacer clínico y la reflexión teórica fueron modificando la idea propuesta por Freud ("On the sexual theories of children" [1908], V al. IX; "Analysis of a Phobiain a FiveYear-Old Boy" [1909], Vol. X; "from the History of an Infantile Neurosis" [1918], Vol. XVII; "female Sexualities" [1931], Vol. XXI). A veces se refería a los efectos producidos por una experiencia concreta y demostrable en la historia personal del sujeto expuesto a la observación del coito de los padres. Otras, apuntaba más bien a una fantasía inconsciente inferida a partir de sus efectos, cuyo poder determinante no depende del hecho concreto de que "el infantil sujeto" hubiera tenido, necesariamente, acceso a la observación de la cópula paternal. En cualquier caso, la noción nunca perdió su lugar central en la teoría.

De estar frente a los efectos de tal fantasía, el deseo de participar en la violenta actividad descrita y narrada por el Inca Garcilaso y el terror de ser aniquilado por las fuerzas desatadas, debe haber creado una contradicción de trámite imposible para el niño Gómez. La violencia, "el ruido y la furia" constitutivos del evento, no parecen guardar relación manifiesta con lo sexual. Pero si nos detenemos en un aspecto de la narración, vemos que con vaga y lejana reminiscencia del mito de los Ayar,[5] son ocho los cercados: cuatro hombres y cuatro mujeres. El mito incaico, que Garcilaso puso de lado al dar su mito de la pareja de Manco Capac y Mama Ocllo, nos permite establecer esta conexión. La práctica clínica nos enseña que a menudo las fantasías referidas a lo sexual originario se presentan preñadas de violencia. En el texto mismo, las angustias de hambre y aniquilamiento y el temor al degüello se disputan el primer plano. Estamos hablando del texto y del niño, por supuesto. El Inca Garcilaso frente a la página en blanco, observa, recuerda, narra, da cuenta de sus temores, habla de corrección y de nobleza. Es como si el conjunto de funciones que convergen en su escritura hubiera surgido de un haz de relaciones que estuvieron dispersas cuando vivió las circunstancias.

Heinz Kohut (1978), formuló una interpretación psicoanalítica acerca de Aschenbach, el personaje de la novela de Thomas Mann. Ella nos proporciona una perspectiva interesante. Kohut pone el énfasis sobre los peligros que entraña la sobreestimulación propia de una exposición traumática a la escena primaria. De acuerdo con su interpretación, la única manera que tiene el sujeto de salir airoso de los peligros que lo acechan consiste en asumir una postura pasiva y distante. Tal estrategia, o tal reacción defensiva, implica una renuncia al deseo de participar en la escena. Tal vez ése fue el proceso mediante el cual el joven Gómez Suárez de Figueroa fue tomando una actitud que subsecuentemente evolucionó hacia el desarrollo de especiales aptitudes y habilidades para la observación y la descripción. Posteriormente, al redactar sus libros, el escritor maduro haría gala de esos talentos en su obra.

5. El ciclo mítico de los hermanos Ayar pone el énfasis en las relaciones fraternales. Al fin del mismo queda una pareja de hermanos - hombre y mujer- que funda el Cusco. Las investigaciones etnohistóricas señalan que éste es el probable mito de origen de los incas. Garcilaso, por el contrario, minimiza su importancia.

Por su parte, Erik Erikson apunta una interpretación iluminadora sobre la temprana juventud de Maxim Gorky, o Alyosha, pues así lo habían bautizado. Su madre, después de enviudar, regresa con él a su pueblo natal. En una gran borrachera que termina en una explosión de violencia familiar, Alyosha retraído y distante se sienta sobre la estufa, el clásico refugio de los bebés en los países fríos. La escena es prototípica del retraimiento y de la férrea determinación de comprometerse hasta el fin con su causa que caracterizan al escritor que tomó el seudónimo de Gorky (que se puede traducir por amargo) (Erikson 1963). Ambas interpretaciones, una sobre un personaje y la otra sobre un autor, no parecen ser excluyentes, más bien resultan complementarias: la una apunta a una dinámica interna e inconsciente, la otra a la definición de una actitud. .

Si volvemos al relato de Garcilaso, vemos que es necesario subrayar algo más. El texto del Inca (y aunque nos estamos refiriendo ahora a aquella parte del mismo en la que relata su recuerdo de infancia, lo que se va a señalar no está sólo presente en ella), da la impresión de que desde que era niño, Gómez Suárez estuvo sintiendo y sufriendo en su desarrollo psicosexual y en su identidad misma, algo que va más allá de la violencia circunscrita del asedio que lo amenazó juntamente con su familia. El niño mestizo sufría la violencia que agitaba a una sociedad que se dividía en vencedores y víctimas, dominantes y dominados: una antigua civilización transformada en botín de los invasores que peleaban entre sí por la partija. La estructura que el proceso de dominación iba moldeando y las fracturas que el conflicto social persistente y omnipresente iba produciendo, estructuraba y fragmentaba también el mundo interno de ese niño (Cf. Rodríguez Rabanal 1989).

Ciertamente es necesario interpretar tales conexiones con cautela. La violencia de la conquista atravesaba a la sociedad. Es imaginable que, establecida como violencia transubjetiva se hiciera presente en los encuentros intersubjetivos. A través de la intermediación de las instituciones primarias, el psiquismo del niño recibía su impronta. Al enfocar, por el momento, las condiciones históricas y sociales que prevalecieron en la época en que se situó la experiencia personal que impresionó tan vivamente a Garcilaso, no estamos soslayando la existencia de los determinantes inconscientes que concurrieron a la

fijación de lo vivido en su memoria. Tampoco estamos sugiriendo que no pudieran haber intervenido cálculos, premeditados y conscientes, para que el Inca escribiera la historia de la forma en que lo hizo (Cf. López Martínez 1972). Al entrar al terreno de la historia social no queremos transformar un recuerdo personal en una alegoría de la situación que existía en el Perú en los comienzos de su fundación como nación.

Entre la ocurrencia histórica de la conquista de los incas y la pequeña historia de infancia que nos narra el Inca, mediaron las guerras entre los conquistadores. En la conquista se enfrentaron incas y españoles. En las guerras civiles se hicieron evidentes las rivalidades regionales, las frágiles y cambiantes lealtades, las ambiciones y apetitos de poder que dividieron a los españoles. Los meses de asedio que vivió el niño constituyeron un clima de tensiones afectivas en el que se dio el juego recíproco entre el conflicto exterior y los conflictos propios de su psique infantil. Si nuestro principal objetivo fuese el de realizar una investigación clínica, sería necesario discernir entre el evento vivido, la vivencia del mismo y la estructuración inconsciente del conflicto. Si partimos de la perspectiva psicohistórica, resulta pertinente establecer nexos de sentido entre evento histórico, registro subjetivo y disposición inconsciente. En el campo intermedio que produce la alternancia de ambos movimientos, logramos tener un atisbo del "infantil sujeto" situado en sus circunstancias.

Por otra parte, no es necesario subrayar que, a partir de la narración, es posible inferir más de un aspecto o más de una versión de las encontradas corrientes afectivas que impulsaban las vivencias del niño. O, para recurrir a la analogía clínica, es posible detectar más de un conjunto de ideas dinámicamente activas en forma de fantasías inconscientes de las cuales el recuerdo infantil es expresión manifiesta. La superficie expresiva, constituida por la narración, se agita por las fuerzas subterráneas en juego. Además de entenderlas, nos interesa también entender cómo se constituyó el recuerdo como tal.

Los polos del conflicto que estaba produciendo el desgarro social, imponían en el "mundo de representaciones" (Sandler y Rosenblatt 1962) del niño Gómez Suárez de Figueroa, una radical separación de sus objetos primarios. Estos quedaban polarizados en extremo. Los padres del niño mestizo, próximos en la cópula y separados por las

circunstancias, no conformaban una pareja. Concomitantemente la intensidad y el abigarramiento de sus vivencias propiciaban una fusión de sus *imagos* parentales. La violenta conflictiva que asoma casi a la superficie de su recuerdo de infancia apunta a una escena tan primitiva que resulta desconocida puesto que había sido precozmente reprimida, por necesidad (Cf. Freud, *op. cit.* [1918]). Esto parece superponerse con bastante exactitud a lo que ocurría en el Perú de entonces. Incluso hoy, en el Perú, aún sentimos los efectos de dicha situación. En Cajamarca, en 1532, se desplegó también la escena primordial de nuestra nación. Tal escena también configuró las conjunciones y disyunciones que siguen capturando nuestra imaginación nacional.

En su *Análisis de una neurosis obsesiva*, al discutir, desde la perspectiva clínica, el tema de la realidad histórica de las cosas recordadas, Freud proponía lo siguiente: "si no queremos extraviamos en nuestros juicios acerca de su realidad histórica, debemos tener en cuenta que los 'recuerdos de infancia' de las personas se consolidan en un período posterior, por lo común al llegar a la pubertad y esto implica un complicado proceso de remo delación, en todo comparable al proceso mediante el cual una nación construye leyendas acerca de su historia temprana" (Freud, "Notes upon a case of obsessional neurosis" [1910], Vol. X, p. 206:N° 1). En este caso, la historia que Garcilaso narraba acerca de sí mismo parece converger con lo que escribía sobre la historia de la nación."

Dejemos en este punto el recuerdo infantil y su interpretación. Más adelante volveremos a él. La infancia de Gómez siguió su curso a caballo sobre dos mundos. Por un lado, observaba de cerca las costumbres y los ritos incaicos. Anotemos, al pasar, una referencia que

6. La sola mención de la palabra preludia un debate frustrante. Recientemente, Fernando Iwasaki (1987) nos ha recordado las ideas de Meinecke, el prusiano que acuñó los conceptos de *Staatsnation* y de *Kuftumation.* Es obvio que los conceptos no son aplicables al siglo XVI. Sin embargo, desde nuesta perspectiva se puede insinuar una analogía. El Inca Garcilaso al reflexionar sobre la cultura andina -de la que tenía inmediata vivencia - con los instrumentos conceptuales europeos, efectuaba, en el dominio del discurso, una transición no exenta de similitudes con aquella que va de la nación entendida como entidad cultural a la nación entendida como unidad histórico-política según el planteamiento de Meinecke.

hace el cronista a la curiosidad - no exenta de aprensión - que sintió cuando niño en relación con la festividad lunar de la Citua, celebración comunal de ritos de expiación y purificación. No pudo asistir sino a parte de ella dado que se quedó dormido. Tenía por entonces 5 ó 6 años. Así lo consigna. Tal vez este recuerdo deja entrever las ansias y temores del niño con respecto al universo que giraba alrededor de la imagen de su madre. Por otra parte, como apunta en una carta que escribió ya viejo, tuvo en sus niñeces hasta siete preceptores españoles en sucesión. El infante se había desarrollado y trascendió el universo de sus primeros años que giraba alrededor de sí y de su madre. El niño se había asomado a un escenario poblado de objetos familiares irisados por los efectos que en ellos producía el acontecer histórico. Sin resolver la conflictiva que se le presentaba se fue abriendo a horizontes de mayor amplitud.

Se podría comentar algo más sobre la infancia de Gómez. En función de la información consultada sería especular en exceso. Por ahora hemos propuesto los rudimentos de una manera de entender el modo como Garcilaso procesó los datos implícitos en su recuerdo, y hemos tratado de ver cómo aquellos hechos a los que los datos aluden, gravitaron sobre él. También hemos captado en la trama del recuerdo algunas de las infinitas variables del acontecer histórico. Apenas unas cuantas, pero nos hemos acercado en algo a los orígenes de "ese pueblo nacido entre horribles convulsiones de guerras civiles, de ingratitudes para con los conquistadores, de afrenta para los indios vencidos" (Durand 1948:240).

IV

LA ADOLESCENCIA

La infancia de Gómez llegó a su fin bruscamente. Su padre se separó de su madre y se puede decir que la dejó en manos de Juan del Pedroche, un español poco importante cuyo nombre no aparece casi en documento alguno. Los gobernantes venían insistiendo en que los conquistadores afincados en las tierras ganadas "normalizaran" su situación casándose con mujeres españolas. El capitán Garcilaso de la Vega siguió el consejo. Se casó con Luisa Martel de los Ríos, hija de españoles nacida en Panamá. Era mujer joven, apenas 4 ó 5 años mayor que el hijo mestizo. Habían pasado dieciséis años y muchas cosas desde la ejecución de Atahualpa. Manco Inca había sido derrotado. Almagro y Pizarra, asesinados. La resistencia incaica se había refugiado en Vilcabamba. La población indígena disminuía vertiginosamente. La Corona afirmaba gradual e inexorablemente su dominio. Venían al Perú clérigos y doctores, "rábulas" y "golillas". Las entradas de conquista continuaban diezmando a los nativos. Los aspirantes a encomenderos seguían agitando descontentos. En España, en el año de 1549 Carlos V firmaba una ordenanza que prohibía a los mestizos de Indias ejercer oficios públicos, salvo que obtuvieran expresa licencia real. El matrimonio del conquistador con la joven panameña casaba bien con los nuevos tiempos. Tratemos de ubicamos en la coyuntura y observar más de cerca a nuestro personaje. Intentemos representamos la geología de su mundo interno. Nos puede servir de ayuda imaginar una composición estratigráfica. A estas alturas de su biografía el modelo consta de tres planos, a la vez que superpuestos, imbricados. En el estrato basal se han sedimentado sus experiencias tem

pranas. Se trata de un plano profundo, situado allá donde el lenguaje verbal aún no se ha terminado de articular. Los rudimentos de aquello que ha de cuajar en la definición de su *self* están tomando forma en la interacción de la *huahua* con su madre. En el espesor de esa relación, el infante desarrolló un grado importante de confianza que fue haciendo suya. Una segunda capa contiene el conjunto de vivencias y acontecimientos intrapsíquicos que giran alrededor del asedio de su casa por la soldadesca gonzalista. El *churi* Gómez se retrae de esa escena violenta, se recoge y asume la posición de un observador. Participa de los hechos sólo desde cierta distancia. Aprende y adquiere dominio sobre el quechua y el español. Mediante estas representaciones verbales atesora historias e imágenes de ambas tradiciones culturales: lo que vio y oyó en sus niñeces. Así se van asentando sus recuerdos. En ese mismo estrato van dejando sus huellas los conflictos que sacuden su mundo familiar y desangran a su patria. En un tercer plano se empiezan a depositar los sedimentos que las circunstancias aglomeran a partir del momento que dio fin a su infancia e inicio a este capítulo. Sus padres se separan. Cada uno se casa por su lado. Gómez Suárez de Figueroa va a hacerse mozo. Su afecto por su padre se arraiga y su devoción hacia él se exalta. El vínculo se refuerza. La identificación con el padre ha de ocupar el centro del nuevo escenario en el que se representa.

En cada estrato actúa una suerte de vórtice dinámico que arrastra hacia sí las nuevas experiencias que va viviendo el mozo. Uno gira alrededor de la madre; otro, en torno a la confusa y desdibujada pareja de los padres; un tercero, alrededor de la imagen del padre conquistador. Una vez visualizada la composición nos damos cuenta de que el modelo estratigráfico representa una esquematización y que, pese al dinamismo que queremos imprimirle, persiste en su terquedad secuencial y estática. Recordemos lo que solía decir Bion. Podemos representamos al psicoanálisis de dos maneras: mediante un modelo comprensible pero inexacto o mediante un modelo algo más exacto, pero incomprensible. En cierto modo esta composición esquemática, comprensible e inexacta, nos puede facilitar, con sus tres estratos y sus tres vórtices, una primera intuición. Nos basta considerarla por un momento. Ahora es mejor ponerla a un lado. Así podremos evitar las

limitaciones que una imagen de planos superpuestos impone a la imaginación y concentramos en las vicisitudes propias de su adolescencia.

Antes de discutir los avatares específicos de esta etapa, debemos precisar un punto. Ciertas características de la transformación psicológica que ocurre durante este período del desarrollo han tomado importancia social sólo muy recientemente. En particular en las sociedades industriales modernas. Sin embargo, es también cierto que las transformaciones fisiológicas de la pubertad van acompañadas en todas las culturas por un cambio de *status*. La transición es tanto más abrupta o sutil, cuanto más rápido y erizado, o más gradual y fluido, sea el ingreso del niño al mundo adulto. El grado de dificultad de este período, caracterizado en las sociedades contemporáneas por ciertos disturbios psíquicos cuya intensidad varía grandemente de individuo a individuo, depende de ello.

De acuerdo a Philippe Aries (1965), el historiador francés a cuyas investigaciones sobre la infancia nos hemos referido, la adolescencia emerge como una fase culturalmente definida y socialmente significativa, sólo a partir del siglo XIX en occidente. No todos los autores que han estudiado la aparición de este fenómeno en las culturas judeo-cristianas modernas coinciden con él. Algunos fechan su partida de nacimiento en el siglo XVIII. En lo que coinciden es en afirmar que el siglo XIX, del romanticismo y las revoluciones democráticas europeas, puso sobre el tapete, a escala social, la problemática de la adolescencia. Como afirma Aries, fue entonces cuando se pavimentó la vía triunfal que condujo al adolescente a transformarse en el héroe de nuestro siglo. Curiosamente esa misma época coincidía con la expansión universalista del punto de vista occidental.

Como señala Friedlander (1975:103), al margen de que se pueda precisar con exactitud el período que marca "la aparición de la adolescencia y de la juventud como un estadio diferenciado del ciclo de desarrollo, es solamente a fines del XIX que uno encuentra las primeras expresiones psicológicas y culturales de la juventud *como juventud"*. También aparecen y proliferan las producciones de los artistas jóvenes llenas de referencias íntimas, la *juvenilia* que refleja tanto el espíritu de la época cuanto el momento individual en que se cristalizan los conflictos, se realizan las opciones por determinados modos de vida y se conforman las elecciones de los modelos culturales.

De todos modos, la transición biológica que se inicia con la pubertad se corresponde con las transformaciones personales que se dan de consuno con el ingreso del joven al mundo de los adultos. Esto es así, al margen de cuán amplia sea la conciencia del grupo respecto a los cambios producidos o de cuán - o cuán poco - valorada sea esta etapa por la cultura o la subcultura dentro de la cual se está dando. Es una transición programada biológicamente en la cual se reactivan representaciones inconscientes y se actualizan disposiciones que permanecían latentes hasta ese momento específico. La transición adolescente se da, obviamente, dentro de los marcos de cada cultura. Nos interesa situarla dentro de los usos propios del occidente medieval y del Tawantinsuyu. En ambas culturas, los jóvenes de las clases nobles -a las que el Inca Garcilaso de la Vega sentía que pertenecía con todo derecho- debían atravesar ciertos ritos de pasaje. Estos constituían las marcas ceremoniales con que la sociedad dominante daba cuenta de la transición.

El Inca Garcilaso describe, con cierta extensión, la ceremonia del *huaracu.* (Garcilaso, C.R., L. VI, cap. xiv-xxviii) Se refiere a los ritos del *huarachicu,* rescatados por los etnohistoriadores de los datos proporcionados por los informantes andinos a los cronistas y funcionarios del siglo XVI. Dice que el nombre en mención "suena tanto como en castellano *armar caballero".* Anotemos: suena tanto. En ella se daba "insignias de varón" a los jóvenes de sangre real, quienes a los dieciséis años podían así ser habilitados "para ir a la guerra" y "tomar estado". El cronista establece, de manera explícita, la comparación con lo que "dicen los libros de caballerías". La solemnidad de la fiesta -"de mucho regocijo para la gente común, y de gran honra y majestad para los Incas"- tenía muchas cosas admirables "para gentes tan bárbaras". Los mozos pasaban por un "noviciado rigurosísimo" del que sacaban "honra o infamia" que afectaba a toda su parentela.

La ceremonia se realizaba, por así decirlo, en familia: la de los incas, "principalmente la de los legítimos y limpios en sangre real". Gómez Suárez de Figueroa llegó a ver "alguna parte de estas fiestas" aunque eran ya más bien "sombras de las pasadas que realidad y grandeza de ellas". Eran varias las pruebas a que se sometían los mozos incas. Hacían un ayuno riguroso, ponían a prueba su ligereza y su valor, mostraban su habilidad guerrera en el ataque y defensa de las

plazas, competían en agilidad, probaban su destreza y puntería con el arco y las flechas y su fuerza al lanzar armas arrojadizas. También velaban durante diez o doce noches y sufrían castigo con varas de mimbre para templar su resistencia y para que los maestros de armas viesen "qué semblante mostraban a los golpes". Se exponían a fintas y simulacros de agresión frente a los que debían mantenerse impávidos. Además, cada día uno de los capitanes y maestros de ceremonias les hablaba de la descendencia del sol y de las hazañas de los incas "así en paz como en guerra".

Dos puntos llaman la atención especialmente: primero, el paralelismo que el cronista establece entre las ceremonias incaicas y las del medioevo europeo. Este, va más allá de las connotaciones del lenguaje usado para la descripción. En segundo lugar, la referencia específica a los incas como una gran familia legítima y limpia en sangre real En este marco discurre la reflexión que el cronista efectúa, *a posteriori*, sobre el significado de la adolescencia. Esta, aparece bajo la definición tajante de un rito de pasaje de los jóvenes de las clases nobles. Más que una crisis del desarrollo anímico en lo que respecta a la actitud frente a sí y frente al mundo, la adolescencia aparece como un momento significativo en la vida de los jóvenes: una crisis fugaz normada punto a punto por la cultura.

En cuanto a lo psicológico, los investigadores actuales sostienen que el período de la adolescencia no corresponde a un tránsito simple sino, por el contrario, a uno bastante complicado. Blos, trabajando desde la perspectiva psicoanalítica, define la adolescencia como un segundo proceso de individuación. Un período de reestructuración psíquica que se inicia por la maduración somática y se enrumba hacia cambios sociales de *status*. Por ello se produce en el adolescente una irrupción de la preocupación por sí mismo y una conciencia autorreflexiva exagerada (Blos 1962). Es el período de las crisis de identidad sobre las que ha tratado Erik Erikson (1980). Es también un período en el que se producen las transformaciones narcisistas del *self* resultantes de los procesos de identificación y de internalización de estructuras mentales estables cuando estos se encauzan hacia la formación del sentimiento de identidad (Wolf 1982).

Bien miradas, las tres formulaciones pertenecen claramente al discurso de la modernidad. Muestran una expansión de la subjetivi

dad muy del siglo xx. Esto se hace aún más evidente en las comunicaciones de Inaura Carneiro Leao (1985), particularmente en un trabajo que presentó durante el año internacional de la juventud. Para la autora, los correlatos psicológicos de las transformaciones de la adolescencia no se confinan a la etapa cronológica que media entre la infancia y la edad adulta. Se trata de algo más. Es "un estado mental con características específicas", las cuales son resultado de fluidas transformaciones del *self* y de sus representaciones que se habrán de constelar al establecerse el sentimiento de identidad. El conjunto de proposiciones descriptivas y explicativas acerca de los fenómenos de la adolescencia que acabamos de revisar, parece estar históricamente determinado y estrechamente ligado a una forma específica de captar y comprender las realidades en juego. Sin poner en tela de juicio su valor científico, anotemos que no se trata de una radiografía de las relaciones constitutivas de la estructura psíquica del adolescente. Sería más exacto decir que tenemos un sistema de representaciones sobre la subjetividad en la adolescencia que mantiene relaciones implícitas con un referente que podríamos llamar ideológico.

Incluso la idea, bastante extendida, de que la adolescencia normal debe ser necesariamente tumultuosa, ha sido cuestionada a la luz de investigaciones - más bien extensivas que intensivas - que desde múltiples aproximaciones toman en cuenta las variables biológicas, cognoscitivas y psicosociales implicadas (Offer y Sabshin 1984). El asunto está en proceso de revisión. Las concepciones actuales distan de ser rígidas. Se viene al recuerdo un libro de Spranger, referido al tema, que circuló hace algunos años con el halo de ser un clásico. Hoy ha pasado de moda. Sin embargo contiene muchas sugerencias interesantes y válidas. Una decía que el carácter general de la adolescencia consiste en no tener ningún carácter.

Ya es tiempo de volver a nuestro autor y precisar algunos momentos a partir de los cuales se puede atisbar su mundo interno. El primero, habíamos dicho, lo marca la separación y posterior casamiento de sus padres. El testamento de Isabel Xuárez (o Isabel Chimpu Ocllo), hallado por Aurelio Miró Quesada en el Cusco, permite situar su matrimonio con Pedroche en 1551 ó 1552 (Miró Quesada 1948). La fecha se ajusta a la referencia que hace el Inca a su madrastra, cuando relata los sucesos en los que él mismo participó con motivo del alzamiento de

Hernández Girón. Gómez tendría unos 11 ó 12 años cuando su padre dejó a su madre. Cuenta que a esa edad recibió una azotaina por partida doble: de manos de su padre por no ir a la escuela y del maestro por faltar a ella. Tal vez más que el dolor ante el castigo, el cronista dejaba constancia de la preocupación paterna por sus estudios.

La infancia quedaba atrás. Con esa capacidad asombrosa con la que los niños absorben y registran cuanto pasa a su alrededor, Gómez bien pudo percibir los signos de un cambio fundamental. Este se extendía allende el mundo familiar, afectaba un espacio mucho más extenso. Al igual que su infancia, una época terminaba. El tránsito a la adolescencia coincidía con el momento en que el estado Inca se terminaba de hundir y la etapa de la conquista llegaba a su fin. En cierta medida representa la transición. En el horizonte inmediato aparecían los trazos del edificio colonial llenando el vacío dejado por la desaparición de dos mundos: el pagano de los "naturales" y el áspero y arrogante de los hombres barbados. El momento señalaba los inicios de una vasta transformación.

La vida continuaba. Juan de Cuéllar, canónigo de la Catedral del Cusco a partir de 1552 fue maestro de los jóvenes de la edad de Gómez, en su mayoría mestizos o descendientes de los soberanos Incas. El canónigo soñaba con ver a algunos de sus discípulos en Salamanca. Por su parte, Gómez también habría aprendido a descifrar los *quipus*, el sistema de notación contable que describe en los *Comentarios* con tanta precisión (Garcilaso, C.R., L. VI:cap. viii-ix). El joven adquiría los conocimientos de sus parientes maternos paralelamente a su aprendizaje escolar. Esta doble aproximación - a lo hispánico y a lo andino - también se hacía presente cuando actuaba como escribiente de su padre. Es de imaginar que se trataba de manejos administrativos y de asuntos referidos a propiedades y encomiendas. Esta actividad implicaba, necesariamente, una función de intermediación cultural. Como secretario de cartas y papeles de su padre, debía registrar los vaivenes, al fin y al cabo, letras españolas. Sin embargo, por ruegos hechos a través de su madre, también cotejaba las cuentas de los "*curacas* ajenos [...] porque como gente sospechosa, no se fiaban de los españoles" (*Ibid.*, cap. ix:206). Se trataba de una verdadera transducción de código a código. Quizá no sea excesivo emplear un término usado por los especialistas en informática. Lo consignado en los

hilos y nudos de colores era vertido a las páginas mediante hileras de letras. La práctica constante de este quehacer fomentó, seguramente, el desarrollo de su agudeza perceptiva y de su atención al detalle. También, en otro plano, contribuía a ese equilibrio y ponderación que muestra su obra escrita sobre los que ha hecho hincapié Aurelio Miró Quesada. .

Hemos mencionado en los capítulos anteriores a sus parientes maternos. Es el momento de retomar la noción de *avunculado*, señaladamente tal como la usa Lévi-Strauss (1958). La habíamos mencionado al hablar de la infancia de Gómez Suárez de Figueroa. Durante su adolescencia, tal vez como consecuencia de la separación de Isabel Chimpu Ocllo del capitán conquistador y de su matrimonio con Pedroche, la presencia de los representantes del grupo dador de mujeres se afirmó en el interior del átomo de parentesco. El escritor se refiere a los Incas en su parentela y a "otros muchos Incas e indios [...] con los cuales me crié y me comuniqué hasta los veinte años" (Garcilaso, C.R., L. 1, cap. xix:31). Esos vínculos gravitaron y atemperaron la atracción que "el hijo del capitán y de la ñusta [...] sentía [...] por la arrogancia de su estirpe española" (Porras Barrenechea 1957:13). Los nombres de Cusi Huallpa y de Francisco y Fernando Huallpa Tupac cobran particular significación en este contexto. Veamos, en este sentido, una referencia que hace el Inca en el libro I de los *Comentarios:* "[...] en edad más crecida, me dieron larga noticia de sus leyes y gobierno; cotejando el nuevo gobierno de los españoles con el de los Incas [...] Demás de esto, me contaban, *como a propio hijo,* toda su idolatría, sus ritos, ceremonias y sacrificios" (Garcilaso, C.R., L. 1, cap. xix:31).[1] Sus parientes por vía materna, en particular los dos mencionados, ejercían las funciones paternas que se habían desarrollado en el interior del sistema de parentesco andino. Si recurrimos nuevamente al modelo estratigráfico, estos elementos se sedimentaban en el tercer estrato aumentando su espesor..

En cuanto a sus recuerdos, los más íntimos se inscriben en el marco de la ciudad sagrada de los incas. Ver el Cusco era como contemplar el Imperio "como en el espejo o en una pintura de cosmografía" *(Ibid.,* L. VI, cap. ix:258). El joven Gómez paseó por las calles y plazas de la ciu

1. Las cursivas son nuestras.

dad, recorrió sus vericuetos, conoció sus palacios y sus canchas derruidas, visitó Sacsahuamán. Apuntaría después, en relación con esto último, que en "la cumbre de aquel cerro edificaron después [...] aquella soberbia fortaleza poco estimada, antes aborrecida de los mismos que la ganaron, pues la derribaron en brevísimo tiempo" *(Ibid.,* cap. viii:256). Visitó el valle sagrado y Yucay. Allí observó la aclimatación de los productos y frutos de España. Con tales datos pudo construir, andando el tiempo, lo que Julio Ortega ha denominado el discurso de la abundancia (Ortega 1988). Lo impresionó vivamente la adaptación de las uvas y del trigo, pues como anota Aurelio Miró Quesada, de ellos se obtenía "no sólo el pan y la bebida, sino las especies eucarísticas de la hostia y el vino" (Miró Quesada, *op. cit.:51).* En la *Florida,* incluso hará mención de ciertas cuestiones de teología sobre si se podía o no consagrar el pan de maíz. Pero también anotó que Yucay era un valle feraz "aunque el desperdicio de los españoles tiene ya destruido todo lo que es cacería" (Garcilaso, *op. cit.,* L. V, cap. xxvii: 187).

No todo el tiempo de su adolescencia los días fueron tranquilos. Es cierto que las guerras civiles entre los conquistadores habían terminado. Pero todavía ardía, de tanto en tanto, la cizaña perulera. Sebastián de Castilla se amotinó y al poco tiempo se produjo el alzamiento de Hernández Girón de cuyo episodio inicial daría el Inca Garcilaso testimonio de primera mano. Estas rebeliones tenían que hacer con el hecho de que en 1552 se había abolido el servicio personal de los indios. En 1554 cuando la rebelión de Girón había sido prácticamente sofocada, Gómez tenía 15 años y su padre fue nombrado, por la Audiencia, Justicia Mayor y Corregidor del Cusco. El conquistador ganaba influencias y participaba del proceso de asentamiento de las bases del poder de la metrópoli en el Perú.

El capitán Sebastián de la Vega y Vargas había cultivado la amistad de varios personajes influyentes en el virreynato. "Como Corregidor su método, tal como su hijo la registró, era paternal más que judicial, preventivo más que correctivo" (Varner 1968: 134). Pocos años después llegó al Perú el nuevo virrey don Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete. Aurelio Miró Quesada se refiere a la "malquerencia" del virrey para con el capitán. Hurtado de Mendoza no veía con buenos ojos el boato dispendioso que ostentaba el encomendero, sus mesas para cien o doscientos convidados, las decenas de sol

dados que alojaba en sus casas. Cuando lo informó a la Corte, lo hizo en términos adversos. El Inca cuenta acerca de las cartas del virrey a su padre: en la primera lo trata de vos; en la segunda, como a un hermano. Lo cierto es que cuando el virrey accedió al mando, el capitán Garcilaso dejó el cargo.

Pero nos hemos adelantado a algunos hechos. La adolescencia del joven mestizo se esparció por un Cusco que mantenía vivas las realizaciones incaicas. Transcurrió entre "armas y caballos" y osciló entre el estruendo de las guerras y la fanfarria de las celebraciones. En los *Comentarios* y en la *Historia General del Perú* hay pasajes que ilustran estos y otros interesantes asuntos. Para mostrar un punto que parece ser crucial, vamos a acercamos al relato de una circunstancia acaecida en el año de 1558. El Inca Sayri Tupac, pariente de Gómez e hijo de Manco 11**,** se hallaba en el Cusco con motivo de su bautizo y el de la Coya Cusi Huarcay. Sayri Tupac "quiso llamarse Diego - dice el cronista - porque de su padre y de sus capitanes supo las maravillas que el glorioso Apóstol Santiago hizo en aquella ciudad en favor y defensa de los españoles cuando el Inca su padre los tuvo cercados. Y de los cristianos supo que aquel santo se llamaba Diego, y por sus grandezas y hazañas quiso tomar su nombre" (Garcilaso, H.G.P., L. VIII, cap. xi:146). Es interesante prestar atención a la cuidadosa simetría con que expone las razones, militares y religiosas del Inca para elegir el nombre del santo. A la postre, todas redundan en la mayor gloria del apóstol y dan lustre al triunfo español. Gómez visitó al soberano Inca. En la crónica, el relato se inicia en primera persona. "Yo fui en nombre de mi madre - el narrador aparece actuando en representación de la madre - a pedirle licencia para que personalmente fuera a besárselas [las manos...] yo le besé las manos y le di mi recaudo. Mandóme sentar y luego trajeron dos vasos de plata dorada llenos de brebaje de su maíz - es decir, el maíz de ellos, de los Incas - [...] Tomólos ambos y de su mano me dió él uno de ellos; él bebió el otro y yo hice lo mismo; que [...] es costumbre muy usada entre ellos - el uso de la tercera persona del plural establece las distancias que el narrador se toma- [... a] la despedida -continúa- le hice mi adoración[2] –aparece

2. Cf. "Adviértase, porque no enfade, el repetir tantas veces estas palabras: nuestro padre el sol, [...] porque se preciaban de descender de él".

el adjetivo posesivo de primera persona del singular - a la usanza de los indios sus parientes - vuelve a tomar distancia - de que él gustó muy mucho y me dió un abrazo - una vez más aparece la primera persona, esta vez en reflexivo - con mucho regocijo que mostró en el rostro" (Garcilaso, *op. cit.*, cap. xi:145-146). Los pronombres se van cargando de significación conforme se desarrolla el relato. Se da un movimiento entre los pronombres y los posesivos de primera y tercera persona. El uso del pronombre "yo" convoca al narrador y lo actualiza en el relato; los pronombres y los posesivos de tercera marcan las distancias. Tenemos un registro de los vaivenes del personaje que no se decide acerca de cuál es su lugar. Sin embargo, aparece el uso resuelto del posesivo "mi" cuando se refiere al gesto ceremonial y cortesano que ofreció al Inca y que Garcilaso no trepida en calificar de "adoración".

En el mismo párrafo el cronista cuenta los festejos que rodearon el bautismo de Sayri Tupac. La celebración corrió a cargo de los vecinos y tuvo un cariz hispano. Se celebraba también el santo que dio el nombre al nuevo cristiano: el Apóstol Santiago. Hubo aquel día "fiestas [...] con mucho regocijo y alegría". Se jugaron toros y cañas con ostentación de libreas muy costosas. El Inca Garcilaso añade una línea muy reveladora: "soy testigo de ellas, porque fui uno de los que las tiraron". Curiosa manera de decimos que jugó cañas a caballo. No creo que pueda ser más evidente la escisión de la mente del joven jinete en una parte observadora y otra participante *(Ibid.:146).*

Hemos mencionado el asunto de los caballos, Aurelio Miró Quesada le ha dedicado un artículo (Miró Quesada 1964). No es de extrañar que haya abundantes referencias a ellos en los escritos del Inca: entre otras cosas formaban parte de un mundo de imágenes desprendidas de las novelas de caballería.[3] En una carta, fechada el último día de diciembre de 1592, Garcilaso de la Vega - así la firma - le cuenta al anticuario y numismático Juan Fernández Franco que, "quando se cansó el postrero [de sus maestros], que seríamos de treze a catorze años, nos pasamos mis condiscípulos y yo al ejercicio de la gineta, de cavallos y armas, hasta que vine a España donde también ha avido el

3. Amalia Iniesta Cámara tiene un trabajo sobre el punto: "Novelas de caballerías, bizantina e italiana en la Florida del Inca".

mismo exercicio, hasta que la ingratitud de algún príncipe y ninguna justificación del Rey me encerraron en mi rincón" (Asencio 1952:583). Garcilaso estuvo siempre vinculado a los caballos. De joven en el Cusco, cuando capitán en las Alpujarras, como criador en Montilla, al escribir sobre ellos en Córdoba. Todo ello define los contornos de una afición significativa. Ricardo Oré discierne en ella un afán de dominar a la bestia que contribuyó al triunfo español y tanto temor sembró en los pechos indios.[4] Parte del alma de Gómez se identificaba con los capitanes de la conquista. Otra parte, la indígena domaba al animal extraño, como si se enfrentara a una prueba del *huarachicu*, para demostrar su hombría y para poderlo controlar. El joven "indio antártico" - como le gustaba llamarse - se había transformado en un "hombre de a caballo de la jineta, que es la silla con que se ganó aquella nuestra tierra" (Garcilaso, H.P.G., L. VII, cap. xviii: 102). Vale la pena que nos detengamos ante esta imagen del joven mestizo. Hemos obtenido una suerte de instantánea que nos puede dejar ver el paisaje que lo rodea e inferir algo de su realidad anímica.

La vista evoca el Cusco de muros pétreos, arcabuces y caballos. Nos sirve para internamos en las corrientes subterráneas que alimentaban la pasión ecuestre del joven mestizo. Tal vez podamos adivinar sus movimientos, observar la metamorfosis que estaba sufriendo, objetivar las huellas que dejaban sus pasos. Incluso, inferir algo acerca de la configuración dinámica subyacente. Resultante de procesos cuya explicitación sólo es posible en parte, queda otra, tal vez la más importante, en brumas. Apenas si se puede percibir. Hemos visto que Gómez se sentía doblemente autorizado - por su herencia española y por su sangre noble inca - a ostentar las insignias de caballería y, por ende, a identificarse con su padre. Así identificado hizo uso de fuerzas tanto indígenas cuanto hispanas para subirse a la silla de montar. Lo que ahora nos interesa es conocer en qué se apoyó para hacerlo. Nacido en la confluencia de dos realidades culturales diversas, se afianzó en ciertos puntos de reparo que éstas habían definido. Al

4. "Comúnmente los indios tienen grandísimo miedo a los caballos - escribe el Inca- [...][a]ndan tan ciegos y desatinados del temor [...][e]n ninguna manera le parecía que estaban seguros [...] a los principios de las conquistas en todo el Nuevo Mundo tuvieron los indios que el caballo y el caballero era todo de una pieza, como los centauros de los poetas" (C.R. L.IX, cap. xvi: 357).

unirlos pudo trazar las líneas rectoras que diseñaban las funciones paternas. Ellas se hallaban presentes dentro del perímetro dado por los cuatro términos del átomo de parentesco. Las líneas apuntaban hacia la exogamia y prefiguraban la forma bajo la cual se iba conformando el principio de realidad.

Las cartas están sobre la mesa, pero separadas. Aquí y allá lo materno, lo paterno, el siglo XX, el XVI, la teoría psicoanalítica, los datos de la etnohistoria... Como si el capítulo reprodujera la situación interna, su lectura produce un efecto de dispersión. Parece que faltara cierta síntesis. La separación de sus padres alienta y mantiene una disociación. Durante su adolescencia sus padres no tuvieron función ni representación como pareja. Eran tan sólo dos representantes de dos mundos apenas yuxtapuestos. Objetivamente, Gómez era el fruto mestizo de su unión. Sin embargo, la pareja parental no tenía una inscripción simbólica. No podía ser pensada. No se podía crear un espacio potencial en el que se pudiese efectuar una síntesis. Carente de correlato simbólico, la condición concreta del mestizo y la cópula que le había dado origen, permanecían sumergidas en las zonas inconscientes más arcaicas.

Mientras esto ocurría en su mundo interno, la vida y las circunstancias seguían discurriendo. Al poco tiempo su padre enfermó. Aún no se sabía que iba a morir. A la larga, su ingreso a la adultez se vería jalonado por la muerte de su progenitor. Situado en la vertiente paterna, Gómez Suárez de Figueroa no podía permanecer en la heredad patrimonial, como lo hubiese hecho un hijo legítimo. Tampoco podía perderse en busca de aventuras como era común, a la sazón, entre los bastardos españoles. El joven mestizo sintió el deseo de viajar a España, instigado por la inmediata influencia de la pérdida del padre. Pero, continuaba inmerso en una tarea fundamental, propia del tránsito de la adolescencia a la joven adultez: tenía que definir una dirección, labrar una perspectiva central para visualizar sus circunstancias, desarrollar un propósito claro. En suma, tenía que emerger de los residuos afectivos de su niñez y articular un proyecto con las esperanzas de su anticipada adultez (Saba 1976). Las capas del modelo estratigráfico se iban asentando. Pronto tendría que resolver, de algún modo, su duelo. Pero eso es asunto para los próximos capítulos.

V

EL LARGO VIAJE

El capitán Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas fue enterrado en el convento de San Francisco; tal había sido su voluntad. El entierro se realizó de acuerdo con sus últimos deseos. Sin túmulos solemnes, sus despojos fueron tendidos en el suelo sobre un repostero y un paño negro. Ese día, presumiblemente antes de que arrancase el cortejo, el Alcalde del Cusco ordenó que se diese lectura al testamento. El texto original no ha sido encontrado y todo lo que queda de él son copias fragmentarias en los archivos de Cusco y Sevilla. Cuando enterraron al capitán extremeño mediaba el mes de mayo del año de 1559. Su hijo, Gómez Suárez de Figueroa, acababa de cumplir los veinte años.

Juan de Alcobaza, el viejo ayo y tutor de Gómez, fue nombrado por el capitán como uno de los cuatro albaceas y ejecutores de su testamento. En las varias cláusulas del documento, de las que se conservan copias, el conquistador encargaba a su mujer, doña Luisa Martel, que cuidase de su hija natural Leonor de la Vega, que estaba en España (a la postre los cuidados resultaron innecesarios pues parece que a la sazón ya había fallecido) y de sus hijos legítimos. En lo que más específicamente nos concierne, el capitán dejaba a su cuñado Antonio de Quiñones el encargo de velar por su hijo mestizo y de cuidar la renta que le había legado. Los cuatro mil pesos de oro y plata servirían para que su hijo fuera a estudiar a España. Tal era la voluntad del conquistador, quien dejaba constancia de que lo hacía "por el amor que le tengo por ser como es mi hijo natural e por talle nombro y declaro" (García 1939).

Gómez pasó el resto del año de 1559 en el Cusco. Eran los prime

ros meses del duelo ocasionado por la pérdida del padre. Esta muerte debe haber conmovido y sacudido al joven cusqueño. En la segunda parte de los *Comentarios*, en el capítulo en el que inserta la oración fúnebre por su padre, el Inca Garcilaso apunta: "Aunque no hubiera ley de Dios, que manda honrar a los padres, la ley natural lo enseña aun a la gente más bárbara del mundo" (Garcilaso, H.P.G., L. VIII, cap. xii:149). Durante su adolescencia Gómez había estado muy cerca de su padre. El dolor ante su ausencia debe haber sido grande. La decisión de viajar a España puede ser considerada, entre otras cosas, como un homenaje del hijo cusqueño al capitán extremeño. También la desaparición física del conquistador significaba, para el joven mestizo, que las encomiendas de su padre, y con ellas la inscripción de sus derechos, se le iban de las manos. No es presumir mezquindad de su parte anotar que esa amenaza de mengua material desempeñó también un papel importante en su determinación de viajar.

Si tomamos en cuenta la coyuntura histórica, la evaluación de este momento personal de Gómez Suárez de Figueroa muestra que la decisión de emprender el viaje a la metrópoli que tomó el joven mestizo obedecía a múltiples factores. Se trataba de un movimiento que recogía determinaciones que excedían las razones subjetivas. Una vez que hubo terminado la conquista propiamente dicha se dieron profundas transformaciones que modificaban, entre otras cosas, los criterios que determinaban el poder y definían las jerarquías sociales en los territorios coloniales. Se había producido una importante transición. Bajo el nuevo sistema delineado en la metrópoli, la tierra vinculada a las encomiendas empezaba a cambiar de signo. Las medidas tomadas por la Corona arrebataban a la tierra ganada los atributos políticos e ideológicos por los que habían dado la vida tantos conquistadores y tantos otros habían defendido alzándose incluso en rebelión. La secuencia de eventos históricos parece situar el viaje de Gómez en esta coyuntura específica. Antes, en 1557, su padre, el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas había solicitado permiso para viajar a España, probablemente para ver su situación y la de sus encomiendas. El conquistador extremeño nunca llegó a emprender el viaje de vuelta a España.

En cambio, en enero de 1560, el mestizo cusqueño se despedía de su ciudad natal. El propósito de su padre y su propio deseo se enca

balgaban. Fernando Saba ha propuesto, de manera convincente, que desde la separación y los nuevos enlaces de sus padres, Gómez Suárez de Figueroa era un viajero potencial a España (Saba 1976). Con el triste saldo del arreglo marital entre su madre y Pedroche y sin mayor acceso a su joven madrastra doña Luisa Martel de los Ríos, la enfermedad de su padre hizo que el Cusco no fuera ya el hogar de su infancia y adolescencia. La alternativa del viaje se perfiló con nitidez.

George Pollock (1962; 1978a; 1978b) ha estudiado las relaciones existentes entre los procesos de duelo - esenciales en el hombre para su desarrollo, adaptación y capacidad de cambio - y la actividad creadora. Sin sugerir que las pérdidas *per se* pueden explicar el acto creativo, Pollock afirma que ellas pueden - en particular las sufridas en la infancia - señalar rumbos y dar múltiples sentidos a las experiencias vividas por el creador. Lo que en algunas personas constituye riesgo y susceptibilidad capaces de aumentar su vulnerabilidad psicológica al punto de propiciar respuestas patológicas produce, en otros casos, un incremento de las capacidades para respuestas creativas.

En el caso de Gómez Suárez de Figueroa estas capacidades habrían de permanecer en barbecho por largo tiempo. Los procesos del duelo por la muerte de su padre propiciaron una identificación con el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega. Así el hijo joven iba a llevar a cabo el viaje que en vida anheló realizar el padre muerto. Antes, en su testamento, el padre agonizante había entregado la posta al joven hijo. El cumpliría su deseo de volver a la madre patria. Por esto resulta interesante detenerse en algunos pormenores de su despedida del Cusco, de su viaje a Lima y, por último, de su travesía por mar a España. Como escritor, el Inca Garcilaso de la Vega consigna en su obra varios aspectos muy reveladores.

El escritor describe su salida del Cusco con lujo de detalles. El joven viajero se dispone a atravesar el umbral que, una vez transpuesto, lo habrá de separar definitivamente de su tierra. Toda despedida tiene reminiscencias de ceremonia. Pero en este caso, si seguimos los pasos que dio el cusqueño, nos sentimos como si estuviéramos asistiendo a la estricta celebración de un acto ritual. La virtualidad del acontecer mental y el sedimento milenario de la tradición se anudan en la prolija despedida. El texto del Inca nos deja ver cómo este acto alude a sus más remotos orígenes rituales. "El rito [de la despedida]

es un aparato de marcas que, entre otras cosas, deslinda con toda nitidez lo que de tiempo inmemorial se llaman el mundo de los vivos y el mundo de los muertos" (León y Rebeca Grinberg 1984:189).

Antes de partir, Gómez Suárez de Figueroa fue a despedirse del Licenciado Polo de Ondegardo. Este había sido recibido como Corregidor del Cusco a finales de 1559. En el capítulo xxix del libro V de los *Comentarios Reales*, nos dice Garcilaso: "entre otros favores que me hizo [el Licenciado], me dijo: 'Pues que vais a España, entrad en este aposento; veréis algunos de los vuestros que he sacado a luz, para que llevéis que contar por allá'. En el aposento hallé cinco cuerpos de los reyes Incas, tres de varón y dos de mujer [...] decían los indios que era este Inca Viracocha [...] tenía la cabeza blanca como la nieve. El segundo decían que era el gran Tupac Inca Yupanqui, que fue bisnieto de Viracocha Inca. El tercero era Huayna Capac, hijo de Tupac Inca Yupanqui y tataranieto del Inca Viracocha" (Garcilaso, C.R., L. V, cap. xxix: 189). Anotemos la repetición de la fórmula para dar relieve a la filiación. La exactitud del resto de la información que da el Inca historiador sobre los nombres de las reales momias ha sido cuestionada.

Pero no es la exactitud factual del hecho recordado la que en este momento nos interesa. Lo importante es que el viejo Inca recuerde que el Corregidor del Cusco - no olvidemos que su padre desempeñó el mismo cargo - lo llevó a ver, en vísperas de una despedida que iba a resultar definitiva, los restos momificado s de los antiguos soberanos del Perú: una visión detenida de su genealogía imperial. Pocos meses antes de ello, se había ganado una reprimenda de aquel tío de su madre, al que se refiere tantas veces. Gómez había mostrado su tristeza con ocasión de la muerte de Francisco Atahualpa, hijo del Inca Atahualpa. El viejo noble cusqueño le increpó que llorase por el hijo de un tirano que destruyó el Imperio, mató al legítimo Inca y consumió su sangre y descendencia (*Ibid.*, L. IX:cap. xxxix). Cotejando ambas descripciones vemos que figuran escenas de muerte y llanto contenido, referencias al culto a los muertos y a cadáveres embalsamados. En el augusto aposento el viajero se atrevió a tocar la mano de una de las momias, según el cronista, la de Huayna Capac, su antecesor.

Tal vez podamos tomar estos recuerdos que aparecen intercalados en su prosa, casi a manera de asociaciones libres, para ingresar a aquellos aspectos de su "mundo representacional" (Sandler y Rosen

blatt 1962) que estuvieron sin duda activos durante el período de duelo por la muerte de su padre y de expectativas desatadas por su pronta partida. El Licenciado Ondegardo que ocupaba el cargo que había ejercido su padre, le muestra las momias que habían sido sacadas a luz. Sus ascendientes Incas, es decir, los objetos vinculados al mundo de la madre, están momificados, son una presencia yerta pero persistente. Por otra parte, el tío de la madre, el viejo noble Inca, orienta su rabia en dirección a Atahualpa y no dice una sola palabra sobre el papel de los españoles en la destrucción del Tawantinsuyu.

Un camino se abría en el universo mental del hombre que dejaba su ciudad natal. Garcilaso recuerda, en su vejez, que cuando era aún el joven Gómez Suárez de Figueroa, no se contentó con mirar, pasó al acto: tocó el dedo de Huayna Capac. A la vez que se despedía de las identificaciones maternas para cabalgar hacia Los Reyes en silla y en clave españolas, fijaba el recuerdo de un pasado de cuyo esplendor eran testigos los cuerpos embalsamados de los más elevados exponentes de su casta noble.

Habíamos visto que en la adolescencia de Gómez se hizo evidente que aquello que denominamos la función paterna se bifurcaba en dos direcciones: la propia del régimen del padre, que ligaba al muchacho a las instituciones españolas, y la del régimen del tío materno, que lo vinculaba a las tradiciones incaicas. Sería interesante poder acceder al conjunto de relaciones que se dieron entre Gómez y su sistema familiar. Los complejos ligámenes con la madre, el padre y los familiares cercanos tienen efectos sobre los individuos. La estructura vincular inconsciente se constituye en matriz de significación. En este caso, aun careciendo de datos precisos, vemos que por un lado están las fuerzas que determinan la persistencia de los vínculos con la familia de origen y, por otro, la presencia del mandato paterno que lleva al individuo a la exogamia. No sabemos cuál era la inscripción que el tío materno tuvo ni cual fue su sentido. De cualquier modo, vista en este contexto, la opción del joven mestizo de ir a España cortaba por lo sano cualquier tendencia endogámica. Era, pues, un momento de ruptura con el universo materno. Tendría que transcurrir un largo tiempo y producirse muchas transformaciones para que el cronista pudiera recoger en sus *Comentarios* los símbolos del viejo imperio.

Las ciento veinte leguas que separan al Cusco de la ciudad de Los

Reyes fueron cubiertas, presumible mente, en un par de semanas. Guillermo Lohmann Villena (1964) ha estudiado la documentación concerniente a este período. Garcilaso mismo nos dice que fue a ver los huesos de Francisco Pizarro que estaban "en el hastial de la iglesia catedral de aquella ciudad, a mano derecha del altar mayor, donde yo le dejé el año de mil y quinientos y sesenta cuando vine a España" (Garcilaso, H.P.G., L. VI, cap. xxix: 189). Así como en el Cusco había visitado las momias de los antiguos soberanos, en Lima visitó los despojos del gobernador Pizarro. Eran los restos de quien "con todas sus grandezas y riquezas acabó tan desamparado y pobre, que no tuvo con qué ni quién lo enterrase" *(Ibid.:* 182). Es significativo que esta parte de su *Historia General del Perú*, referida a hechos que como la muerte del marqués Francisco Pizarro, ocurrieron antes de su nacimiento, y que ha sido tildada - con razón - como "lo menos importante [de su obra], no sólo desde un punto de vista histórico, sino también literario" (Durand 1948:240), adquiera en este capítulo fuerza épica y penetración psicológica. Los sentimientos puestos en juego hicieron que Garcilaso pudiera desplegar sus capacidades de empatía y vibrar con las escenas postreras del viejo conquistador.

En marzo de 1560 - cuando aún tenía veinte años - Gómez Suárez de Figueroa vendió su caballo en el Callao y se embarcó con rumbo a Panamá (Lohmann, *op. cit.).* De Panamá, proseguiría viaje a Europa. Aun cuando el tiempo de su permanencia en el viejo continente no estaba determinado de antemano, Gómez partía como lo hace un migrante. León y Rebeca Grinberg han estudiado los fenómenos propios de la migración y el exilio desde la perspectiva psicoanalítica. Según dichos autores, la migración es una experiencia potencialmente traumática. Es un cambio de considerable intensidad que implica importantes pérdidas de personas, objetos y valores significativos. Ello produce "una conmoción que sacude toda la estructura psíquica" (Grinberg,op. *cit.:14).*

"Navegando por la mar del Sur", Gómez se entretenía viendo las aves marinas que "como halcones de altanería, las alas cerradas, se dejan caer a coger el pescado [...] es ver doscientos halcones juntos en altanería que bajan y suben a veces como los martillos del herrero" (Garcilaso, C.R., L. VIII, cap. xix:320). Los referentes de la descripción son europeos y medievales. No se trataba únicamente de la ex

plícita alusión a la cetrería. El trabajo del herrero batiendo el metal no conocido por los incas del cual estaban hechas las armas de los conquistadores, es evocado por el viajero al ver precipitarse las aves sobre el mar. Dentro de este marco, español y señorial, parece haber discurrido el pensamiento del joven viajero. La admiración y la expectativa idealizaban el lugar de su destino.

El navío se detuvo estando por cruzar la línea equinoccial, para tomar agua y leña. Allí en Passau, "que está debajo de la línea equinoccial perpendicularmente", Gómez Suárez de Figueroa pasó tres días naturales. Pronto iba a dejar la porción sur del hemisferio, la parte antártica, en el lenguaje al uso en la época. Es interesante detenerse en una descripción que Garcilaso, "indio antártico" según su propia expresión, hace de los naturales que habitaban la región equinoccial, en el cabo de Passau. "Los de aquella provincia son barbarísimos sobre cuántas naciones sujetaron los Incas; no tuvieron dioses, ni supieron qué cosa era adorar; no tenían pueblo, ni casa; vivían en huecos de árboles de las montañas [...] No tenían mujeres conocidas, ni conocían hijos; eran sodomitas muy al descubierto [...] andaban desnudos, además de traer labrados los labios por de fuera y de dentro; traían las caras embijadas [...] jamás peinaron sus cabezas [...] en suma, eran peores que bestias" (*Ibid.,* L. IX, cap. viii:344).

Garcilaso señala la proyección perpendicular de la línea equinoccial pero omite toda referencia al sol ecuatorial. El astro divino de los incas brilla - como en la gastada frase - por su ausencia. Lo que aparece en cambio es una larga referencia a una nación sin dioses, de seres "peores que bestias", tanto, que Huayna Capac decidió dejarlos librados a su suerte. Una manera de explicar la inclusión del pasaje citado, de entender esta última mirada a los confines del Tawantinsuyu, de dar cuenta de esta persistencia de lo bárbaro indígena en su retina, es la de considerarlo como el último resto obstinado de una imagen de la cual el viajero mestizo pretendía desembarazarse, sin éxito completo, antes de surcar el océano hacia España. La imagen que debía ser olvidada aparece en la última porción del territorio antes sujeto a los incas que Gómez Suárez de Figueroa pudo contemplar.

De este modo el viajero podía quitar valor a lo que estaba dejando. Así disminuía la importancia de su mundo familiar y la atracción de su tierra natal. La pérdida era más tolerable, menos dolorosa, más

llevadera. Sabemos que es frecuente que los migrantes mantengan una disociación entre lo "bueno" y lo "malo". Tal estrategia inconsciente tiene como propósito mitigar los efectos dolorosos ligados a la decisión de viajar y a la partida. Lo "bueno" es colocado, por obra y gracia del mecanismo disociativo, en una orilla y lo "malo" en la otra. No importa en qué orilla se ponga cuál aspecto. Lo que cuenta es que se los mantenga separados. A veces el terruño abandonado es evocado de forma tal que se le atribuye toda clase de virtudes. En ese caso, el lugar de destino es plagado con toda clase de defectos. Los Grinberg sostienen que la disociación se mantiene como defensa frente a angustias de tipo confusional en las que la posibilidad de deslindar, precisar y discriminar se pierde (Grinberg, *op. cit.).*

Pero hay otro aspecto que queremos destacar. En el libro *Piel negra, máscaras blancas,* el psiquiatra antillano Frantz Fanon da cuenta de aspectos fundamentales de su experiencia personal. El joven médico los vivenció, sintió y empezó a comprender durante su psicoanálisis en Francia. El revolucionario del tercer mundo cuenta de su inmensa sorpresa cuando "descubrió" que era negro. Habiendo nacido en Martinica, su identificación con los colonizadores blancos era absoluta. Sentía que negros eran los africanos, no los antillanos como él. Refiriéndose a sus sentimientos de aquella época escribió en la concisión memorable de su estilo: "Soy un hombre blanco, puesto que inconscientemente desconfío de lo negro que hay en mí, es decir, de todo mi ser" (Fanon 1967:181). Es cierto que son otros los tiempos y otras las maneras de entender el mundo. Es cierto, también, que el racismo, en el sentido generalizado e institucionalizado que ha llegado a alcanzar, estaba, en la época del Inca Garcilaso, todavía en embrión. Sin embargo, no creo que resulte ocioso traer el dato de Fanon a colación.[1] Como hemos de ver, habrían de pasar muchos años antes de que el hombre que observaba desde la borda del navío a estos indios, para más tarde describirlos en los *Comentarios* con precisión y distancia de naturalista, pudiera llamarse resueltamente indio.

En todo caso, luego de cruzar el Atlántico, el viajero tocó tierra

1. El lector interesado puede encontrar una interpretación de la obra de Fanon, apasionada y algo unilateral, pero sumamente interesante en H.A. Bulhan (1985), *Frantz Fanon* & *the Psychology of Opression,* Plenum Press, New York.

europea. En su dedicatoria de *La Florida*, dirigida al duque de Braganza y de Barcelos, Don Teodosio de Portugal, el Inca Garcilaso hace constar su especial agradecimiento a los portugueses. Dice que lo hace "porque la primera tierra que vi cuando vine de la mía, que es el Perú, fue la de Portugal, la isla de Fayal y la Tercera, y la real ciudad de Lisbona, en las cuales, [... tuve] toda la buena acogida, como si yo fuera hijo natural de alguna de ellas" y continúa expresando su gratitud por "los regalos y favores que me hicieron, que uno de ellos fue librarme de la muerte". El escritor nunca aclaró las circunstancias en que corrió tal peligro.

Desde los momentos de la enfermedad y muerte de su padre hasta su llegada a las costas europeas, Gómez Suárez de Figueroa había transitado las muchas leguas que separan su tierra de Europa. También había pasado de la adolescencia a la adultez. Según Erik Erikson (1980), en esta transición se sitúan los escollos más difíciles y en ellos se precipitan las crisis de identidad. En este caso, como lo ha señalado Fernando Saba, la tarea del desarrollo personal que confronta Garcilaso al atravesar este pasaje difícil del despliegue de su ciclo vital se superpone y suma a las exigencias afectivas del duelo producido por la pérdida del padre (Saba, *op. cit.)*. Además, la problemática se complica si tomamos en cuenta las exigencias de la adaptación a las nuevas circunstancias que lo esperaban. Después de librarse de la muerte, la llegada a las costas portuguesas fue, en cierto sentido, un volver a nacer "como hijo natural" de la tierra europea. Por otro lado, también naufragaban transitoriamente al cruzar el Atlántico muchas facetas de la identidad andina de Gómez Suárez de Figueroa.

VI

DOS NOMBRES Y UN DESTINO

Gómez Suárez de Figueroa entró a España por Sevilla, la charnela que articulaba a la metrópoli con las Indias. La urbe del Guadalquivir, agitada y cosmopolita, brindó al joven mestizo la primera impresión de los ajetreos peninsulares. Algo de desamparo debió sentir al llegar; lo recuerda cuando se refiere a la "miseria que traje" al desembarcar. De Sevilla se dirigió, esperanzado, a Extremadura, la tierra donde había nacido su padre. Fue a visitar al hermano mayor de éste, Gómez Suárez de Figueroa, Señor de la Torre del Aguila y el Tesorero, quien vivía en Badajoz. Antonio de Quiñones, cuñado y albacea del capitán Sebastián Garcilaso de la Vega, había hecho los arreglos desde el Cusco para que se enviaran a España las rentas que el testamento asignaba al hijo mestizo. Debían recibirlas tanto el mencionado Gómez Suárez de Figueroa y Vargas cuanto Alonso de Vargas y Figueroa, también hermano del fallecido capitán. Al parecer el hermano mayor no había seguido carrera de armas. No sabemos a ciencia cierta lo que pasó durante la visita que el pariente de Indias hizo al Señor de la Torre del Aguila y el Tesorero. Diera la impresión que el encuentro con su tío y homónimo no fue ni feliz ni auspicioso para el cusqueño. El hecho es que pronto el recién llegado se dirigió hacia el lugar de residencia de su tío Alonso de Vargas. El antiguo capitán de caballos de Carlos V y de Felipe II, retirado de las armas, vivía en Mantilla. En 1551 se había casado con Luisa Ponce de León, con quien no llegó a tener hijos. Podemos imaginar a Gómez llegando a Mantilla "huérfano, mestizo e indiano, tímido y con aire de adolescente" (Porras Barrenechea 1955:XIII). La cita de Porras es de ri

gor. La investigación que llevó a cabo en Mantilla y en Córdoba en 1949 permite reconstruir los pasos de nuestro personaje durante esos años tan importantes sobre los cuales sus confidencias escasean. Eran los años menos conocidos de su vida. Las escrituras y partidas halladas por el historiador sanmarquino, el testimonio que nos da de la exhumación de los restos del Inca, la sensibilidad con que interpreta sus datos nos coloca frente al Garcilaso de esos años "en carne y hueso y precisión documental" *(Ibid.:XIV).* Tal vez podamos hilvanar algunos razonamientos y formular una interpretación.

Porras ha publicado una partida en la que el cusqueño figura como padrino de bautismo al lado de sus tíos, Alonso y Luisa, en setiembre de 1561, es decir al poco tiempo de haber llegado a Mantilla. Aparece como Gómez Suárez de Figueroa. El nombre no sólo lo llevaba, como hemos visto, el hermano mayor de su padre. Era apelativo que correspondía a los primogénitos de los condes de Feria y en aquellos días era usado por el segundogénito de los marqueses de Priego. "Uno no puede evitar -escribe Freud ("The Psychopathology of Everyday Life" [1901], Vol. VI:25)- un sentimiento de vago desagrado cuando se encuentra con un extraño que tiene el mismo nombre de uno". Además, una cosa era llamarse de ese modo en Indias y otra, muy distinta, llamarse así en España. Anotemos estas ideas y tengámoslas a mano; tal vez nos puedan poner en la pista de un tropismo de evitamiento. El hermano mayor del padre tal vez no constituía para el joven Gómez un modelo al cual quisiese emular. Por ahora, sigamos con los documentos. Hay dos ausencias, una corta de fines de 1562 a principios de 1563 y otra más larga que dura todo el año de 1564. La primera corresponde con seguridad al viaje de Gómez a Madrid, la villa imperial y coronada. El indiano había emprendido el camino hacia la Corte.

El Inca Garcilaso ha dejado algunas referencias a su estancia en Madrid en una modesta posada. Se aproximaba su vigésimo segundo cumpleaños. Tenía un objetivo muy claro: obtener de la Corona el reconocimiento oficial de los servicios prestados por su padre en tierra americana. Para ello contaba con las probanzas de su padre. También esperaba que se satisfaciese su demanda por la restitución de los bienes patrimoniales de su madre, la *Palla* Isabel Chimpu Ocllo. Sus primeras razones figuran en primera persona en la *Historia General del*

Perú. Fue a pedir "mercedes a Su Majestad por los servicios de mi padre, y por la restitución patrimonial de mi madre" (Garcilaso, L. V, cap. xxiii:359). La gestión tenía que hacerse ante el Real Consejo de Indias, una especie de Ministerio de las Colonias de la época. Gómez esperaba obtener el reconocimiento oficial de aquello que consideraba que le correspondía. No ocurrió así. En el Consejo de Indias tuvo lugar un tropiezo doloroso y lleno de consecuencias. El consejero Lope García de Castro de negó la petición. Adujo para ello datos mencionados en la *Historia* de Gómara y en la crónica de Diego Fernández, el *Palentino,* aún no publicada por entonces.

Al referirse a la batalla de Huarina, ambos cronistas habían hecho constar que Sebastián Garcilaso de la Vega cedió su caballo "Salinillas" a Gonzalo Pizarro cuando éste había sido derribado de su montura. Se le enrostraba al indiano mestizo que su padre no había sido leal a la Corona, que había estado de parte del rebelde. Las palabras de Lope hicieron trizas su presunción. Daban por tierra con sus esperanzas y quitaban todo sustento a sus derechos. A los 22 años de edad perdió, en el enfrentamiento, el lugar ilusorio de hijo primogénito y mimado. José Durand ha subrayado la magnitud del desengaño sufrido. Las palabras del representante real habían irrumpido definitivamente en su vida. Desde entonces se instaló dentro de él una discordancia íntima. Ante él se erguía quien tenía la potestad para decidir, limitar y definir. Quien representaba a la ley. Entre Gómez y sus fantasías se interponía un tercero. Empezaba a cobrar una dolida conciencia. A través de esta experiencia el demandante de mercedes se ponía en contacto con un elemento significante ineludible. Sus valores iban a sufrir una profunda transvaluación.

¿Contamos acaso con algún indicio que nos permita colegir alguna expectativa - no importa cuan secreta y refundida - del rechazo? ¿Algo de apuro en su decisión de presentarse ante el Real Consejo de Indias? ¿Una excesiva urgencia de someterse a juicio? ¿La búsqueda de una verdad cualquiera que fuese el precio? Nos estamos preguntando, en suma, si es que hubo una anticipación que determinara de antemano que el rechazo llegase a ser lo que fue, tuviese el sentido que llegó a tener. No conocemos la respuesta. No sabemos siquiera si él la podría dar. Es posible que esperara confiado la confirmación oficial a la que se sentía aéreedor. De haber sido así, la conmoción inter

na que lo sacudió fue efecto de la frustración de sus esperanzas. El *no* pronunciado en el centro administrativo del imperio español echó abajo la ilusión - que podemos llamar narcisista - del perulero. Melló la seguridad que le confería la identificación idealizada con el padre. El espejo enaltecedor en el que se veía reflejado se hizo añicos. Gómez tenía mil razones prácticas y concretas para presentar reclamos ante el Real Consejo de Indias. Tal vez sea posible discernir un motivo central. Aquello que impulsaba la demanda de reconocimiento por partida doble. Los contornos de la identificación con el padre conquistador dejan adivinar el relieve de otra presencia activa. Recordemos que al analizar el primer recuerdo de Gómez propusimos una hipótesis. Según ésta, la textura del recuerdo infantil mostraba al trasluz una fantasía de escena primaria. Intentemos dar un paso más hacia la reconstrucción de sus fundamentos. Tal vez la escena primaria se constituyó alrededor de una fantasía aún más arcaica: la fantasía de la imagen combinada de los padres.[1] Las dificultades para la inscripción de la relación de pareja parental en el registro simbólico contribuyeron a que, en los recesos más profundos de la psique del mestizo, la imagen de la pareja yaciera amalgamada en una fusión omnipotente. Esta interpretación permite explicar que, en su mente, los derechos derivados de los servicios prestados por el conquistador a la Corona y los derechos patrimoniales de una representante de los vencidos, podían coexistir en una curiosa combinación. Obviamente Gómez no fue el único hombre del Nuevo Mundo que albergó esperanzas de que la Corona reconociese al unísono los derechos de los conquistadores y de los conquistados. Pero no es ese el punto que aquí estamos tratando. Intentamos entrever una fantasía específica. A un nivel muy arcaico podría tratarse de la fusión idealizada del bebé hambriento con un objeto que combina las bondades desbordante s del pecho materno con los atributos fálico-narcisistas del padre. Uno de los efectos del halo omnipotente que irradiaba tal fantasía inconsciente, habría sido el de llevar a Gómez hacia el Consejo de Indias en alas de una expectativa que no vacilaríamos en calificar de transferencial. Al toparse con la negativa proferida desde el lugar de la ley, la

1. Se trata de una propuesta de Melanie Klein a la que nos hemos de referir más extensamente. .

transferencia idealizada se derrumbó (López, Reznichenco, Roca y Torres 1988).

Se había roto el encantamiento. El andamiaje de magnificencia se había conmocionado. Gómez había caído vertiginosamente de la plataforma que lo mantenía en el aire, suspendido a la altura de sus demandas. ¿Qué hizo entonces este hombre desengañado, lleno de incertidumbres y desnudo de toda ilusión? Una de las opciones que se abren al hombre que sufre una herida narcisista es la de replegarse sobre sí y volverse observador. Gómez tenía capacidades para ello, las había desarrollado desde niño. Pero las palabras de Lope García de Castro seguían resonando en sus oídos: "¿Qué merced queréis que os haga Su Majestad, habiendo hecho vuestro padre con Gonzalo Pizarro lo que hizo [...]?[...] Tiénenlo escrito los historiadores ¿y queréislo vos negar?" (Garcilaso, H.P.G., L. V, cap. xxiii:360). Aún no sabía que estas palabras decidieron su vida. Las grabó en su memoria. Ya tendría ocasión de responder a ellas.

De inmediato se puso en marcha un ademán de repliegue hacia la seguridad que promete la tierra. Después de todo, él no menciona palabra alguna sobre el destino del reclamo por los derechos patrimoniales de su madre. El 27 de junio de 1563, "Gómez Xuárez de Figueroa hijo de Garcilaso de la Vega", solicitó permiso de Madrid para que lo dejasen pasar al Perú. Sabemos que nunca lo utilizó. No se sabe si lo retuvieron en Sevilla. En cualquier caso, como ha subrayado Carmelo Sáenz de Santa María, media un abismo entre la nostalgia permanente por la patria y el hecho de que jamás volvió a ella. Gómez se dirigió nuevamente a Montilla. El 17 de noviembre, en uno de los que conformarían una serie de "infinitos actos bautismales" en los que actúa de padrino, el párroco le llama Gómez Suárez de la Vega. Cinco días después aparece ya como Garcilaso de la Vega. Tenemos entonces que, a mediados de año se llamaba Gómez Suárez de Figueroa y hacía constar que era hijo de Garcilaso de la Vega. A fines de año, en fecha fijada documentalmente como el 22 de noviembre de 1563, ya se estaba llamando Garcilaso de la Vega. En el período que media entre el rechazo que recibió de parte del Consejo y la postergación indefinida del proyecto de volver a la patria se produjeron sus cambios de nombre. Como antes en el Cusco, cuando la ceremonia del corte de pelo señalaba el momento del destete a manera de una

reiteración simbólica del corte del cordón umbilical, esta vez "el hombre, en riesgo propincuo de desnutrirse espiritualmente se tiene que forjar una nueva personalidad cara a cara con la nueva circunstancia, ineludible desde ese momento" (A valle-Arce 1970: 14).

Fernando Saba echó las primeras luces sobre la significación de los cambios de nombre del Inca Garcilaso (Saba 1976). Los diferentes nombres que asumió muestran los diversos lugares identificatorios que fue ocupando a lo largo de su vida. Gómez Suárez de Figueroa, "desengañado y despedido de este mundo y de sus mudanzas" (Garcilaso, H.G.P., L. V, cap. xxiii:360), no volvió a su patria, mudó de nombre: tomó el nombre de su padre, homónimo del poeta toledano. En algún lugar de su obra dice que "los apellidos ilustres y heroicos son apetecidos de todas las gentes, por bárbaras y bajas que sean" (Garcilaso, c.R., L. 1, cap. xxvi:40). Negado el reconocimiento, cerrada la posibilidad de volver, el huérfano adoptó el nombre del padre. La familia, sabemos, tiene entre sus funciones la de establecer una continuidad de orden legal mental entre las generaciones. Como dice Lacan: "el artificio de los fundamentos de esta continuidad se revela en los conceptos mismos que definen la unidad de descendencia desde el tótem hasta el patronímico" (Lacan 1982:17). Garcilaso -ahora hay que llamado así - se había situado inequívocamente en la línea de continuidad paterna.

A la luz de las ideas expuestas en este capítulo, una referencia hecha por Freud pone en relieve cierto paralelismo entre las lecciones del Inca Garcilaso en torno a la organización del Tawantinsuyu y su íntima preocupación por su nombre. En el libro *Tótem y Tabú,* el fundador del psicoanálisis alude a "Garcilaso de la Vega, un descendiente de los lncas peruanos que escribió, en el siglo XVII, una historia de su pueblo". El cronista es presentado como proponente de una solución de tipo nominalista para la inteligencia de los fenómenos del totemismo. Freud sintetiza las razones del Inca. Estas giran en torno a: "la necesidad, sentida por los clanes, de distinguirse entre sí mediante el uso de nombres" ("Totem and Taboo" [1912-13], Vol. XIII: 110).

Recapitulemos brevísimamente. En su bautismo recibió el nombre de Gómez Suárez de Figueroa. No había en él traza alguna de la presencia de la madre o de su deseo. Ella tan sólo pudo musitar un nombre cariñoso. Los hombres del grupo materno le dieron un nom

bre al *churi*. Esas cosas ocurrían en el Cusco. Andando los años y según los deseos del padre, pasó a España. Lo hizo con el nombre del bautismo y con él se presentó ante el Consejo de Indias. Después del rechazo sufrido, esbozó un gesto: regresaría al Perú. Luego, una determinación: llamarse con el mismo nombre de su padre. El movimiento defensivo discurre siguiendo un itinerario que lleva al hombre joven a ubicarse, mediante un artificio diseñado por él, en el interior de un sistema de identificación. Esto acaeció poco antes de que cumpliese la mayoría de edad.

Antes de continuar es necesario que señalemos algunos puntos de reparo en torno a los nombres, propios y de parentesco. Mediante los nombres propios se designa a los seres sin hacer referencia a sus cualidades. No aluden a sus características ni remiten a sus particularidades. Meramente individualizan al ser frente a su especie (Cáceres Chaupín s/f). Los nombres propios de las personas son asignados por la familia. Los nombres de familia, es decir, los apellidos, se asignan según las pautas delineadas dentro de los sistemas de parentesco. Las reflexiones de Isidoro Berenstein (1990) nos resultan de especial utilidad. Señalamos aquellas que son pertinentes para nuestro propósito. Según el psicoanalista argentino, el nombre propio constituye una *cifra*. Corresponde a un orden inconsciente al que se puede acceder a través de los indicios que aparecen en el discurso familiar. El nombre del hijo se elige en una suerte de cotejo de las asociaciones libres movilizadas por la dinámica familiar. En tal sentido, tiene una significación: aquella dada por la estructura inconsciente. Es ésta la que en última instancia la determina. En la elección del nombre se entreteje el deseo que fluye y circula, y la ley que limita y regula. "Asumir un nombre es ubicarse en el espacio preciso determinado por ese entrecruzamiento de deseo y ley, y apropiarse [de él] es iniciar una transgresión de los sentidos incluidos en él para ser el sujeto singular del propio nombre" *(Ibid.* :228).

Ahora bien. Como nos lo recuerdan los lingüistas, no hay en el nombre propio nada que indique el modo de ser de lo nombrado. Es decir, no hay modo de ser Pedro o Juan. O, para el caso, Gómez o Garcilaso. Semánticamente es así. Pero, si vemos el punto desde la perspectiva psicoanalítica, el nombre se sitúa en un horizonte de mandatos y prescripciones, expectativas y deseos. R. Majar (1986) ha

propuesto algunos elementos para una teoría psicoanalítica del nombre propio. Uno es interesantísimo: la diferencia entre el sentido y la significación. Esta se hace visible cuando el nombre se desata de su anclaje simbólico (regido por el sistema de parentesco) y se ubica en la lógica de lo imaginario. De ese modo el nombre, desligado del registro simbólico en el cual está situado, puede prestarse para la construcción de una genealogía imaginaria que remite a personajes reales. Si el razonamiento parece complejo, es porque lo es. Pero nos permite entender un punto clave. La elección del nombre *Garcilaso de la Vega* que el Inca comparte con el conquistador y el poeta homónimos, apunta a una fantasía. La de restituir al padre, cuyos servicios no fueron reconocidos y cuya lealtad fue cuestionada, su gloria y valor. Esto lo hará el hijo imitando a su pariente el poeta toledano, con la espada y con la pluma. El título del capítulo en el que el Inca historiador se refiere a su encuentro con Lope García de Castro confirma, nos parece, esta hipótesis. También muestra la estructura sintomática y contradictoria de su opción. Veamos. "El autor da satisfacción de lo que ha dicho, y en recompensa de que no le crean, se jacta de lo que los historiadores dicen de su padre" (Garcilaso, C.R., L. V, cap. xxiii:359). La herida narcisista se ha convertido en "blasón y trofeo".

A partir de ese primer cambio de nombre se despliega una complicada aventura interior. Un proceso lento y arduo cuyas intimidades están dispersas y cifradas, quizás menos en sus confidencias que en los documentos. Hasta aquí todo ha sido preámbulo. Ahora empieza un camino más difícil de descifrar. Se necesita comprender lo que significa una peregrinación en busca del "bien perdido". Para ello tenemos que situamos en un dominio específico. Aquel que Freud inauguró al escribir acerca del duelo y la melancolía. El dominio en el que se inscriben las pérdidas ligadas a las relaciones con personas, paisajes y valores significativos, y su posible recuperación. Un territorio surcado por intentos de recobrar que sólo logran sustituir. Búsquedas que configuran una metáfora que metaforiza a otra y a otra... Historias de partidas y regresos en las que el movimiento centrífugo de las sustituciones no logra contrarrestar el movimiento centrípeto hacia el objeto perdido.

El trazo inicial visible de esta configuración parece estar dado por la apropiación que hace Gómez del nombre y apellido de su padre.

Así se libera de los homónimos con quienes tropezó en España. Pero también se desprende del Suárez que su madre continuó usando, o cuando menos utilizó cuando firmó su testamento. La concubina de Sebastián Garcilaso de la Vega, la mujer de Juan del Pedroche, *in articulo mortis,* dicta su nombre: Isabel Suárez. Usa el apellido que su hijo recibió con las aguas bautismales. Como si a la hora de la muerte Chimpu Ocllo siguiera pensando que sólo el hijo ausente - a quien se refiere específicamente en el documento - pudiera colmarla. Cuando murió su padre, Gómez debió sentir el temor a quedar enclaustrado dentro del deseo de la madre. Este temor potenció su deseo de viajar a España. Se hallaba auspiciado por su padre y amparado por su identificación con él. La gravitación hacia la madre volvió a acentuarse cuando Lope García de Castro, testigo y juez, redujo drásticamente las dimensiones del conquistador extremeño y puso en cuestión su imagen. Para contrarrestarla, el joven mestizo apeló a la presencia nominal del padre. Recordemos lo que el Inca escribió sobre otro mestizo famoso. "Este fin tuvo don Diego de Almagro el mozo, tan semejante al de su padre, que parece que en todo les quiso asemejar la fortuna, que demás de ser padre e hijo, hubieron ambos un mismo nombre, un mismo ánimo y esfuerzo en la guerra, la misma prudencia y consejo en la paz [... p]asaron una misma muerte y en un mismo lugar [...] la sepultura una misma" *(Ibid.,* L. III, cap. xviii:208). Garcilaso/Gómez había establecido un nuevo contrapunto. La captura por el deseo materno ya no se podía conjurar apelando a los fragmentos mellados de la imagen paterna. Había que reorganizarlos mediante un trazo simbólico. Sus líneas discurren a través de una dialéctica de pérdidas - sentidas muy concretamente - y sustituciones, de nostalgias terribles y distancias necesarias. Un punto más. Los objetos de su deseo se ubicaron en el lenguaje. Pero no en el lenguaje del poder metropolitano. El nombre del padre conquistador lo ligaba a la patria co nquistada.

La aventura tuvo su inicio en Mantilla, lugar en el que permaneció largos años. No sabemos si él mismo hubiera podido responder a la pregunta de por qué vivió ahí tanto tiempo. Los que han estado en la villa andaluza aseguran que la respuesta va de suyo. A fines de los años 80, se trasladó a Córdoba. En 1592 adquirió su primera casa en la ciudad donde iba a terminar sus días y en cuya catedral quiso que

reposasen sus restos. En lo que sigue de este libro veremos cómo llegó a ser capitán, traductor, escritor, cronista e historiador. Lo que corresponde a este capítulo es indicar algunos de los hitos - señalados por sus sucesivos cambios de nombre - que jalonan su aventura interior. Empecemos por ver qué pasó cuando regresó a Montilla después de la Guerra de las Alpujarras, en la que ganó sus despachos.

En los documentos de 1573, relativos a la Testamentaría de su tío don Alfonso de Vargas, vemos que era llamado "señor capitán garcilaso de la vega vezino de sta dicha villa" (Porras Barrenechea, *op. cit.:64).* En las cartas de poder que otorga, luego de la muerte de su madre "la señora doña Ysabel Suárez palla", aparece como "el capitán garcilaso de la vega residente en esta dicha villa que por otro nombre dixo decirse gomez suarez de figueroa en el tiempo que estuvo y residió en el nuevo mundo Yndias e tierra firme del mar oceano" *(Ibid.* :71). Corría el año de 1574. Por esos tiempos se dedicaba a la cría de caballos, tal vez para mitigar la nostalgia de los tiempos vividos en el Cusco. También empezó a frecuentar a algunos importantes humanistas andaluces y al veterano conquistador capitán Gonzalo Silvestre.

Dejemos los documentos de archivos y, dando un salto de algunos años, vayamos a las dedicatorias, fechadas en Montilla, de la traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. En ellas se enorgullece de que le ha "cabido en suerte ser de la familia y sangre de los Incas" y de ser "hijo y de los que ella [la ciudad del Cusco] con más amor crió", anuncia sus próximas obras pidiendo "licencia y favor para acabar de tejer las historias de la Florida y urdir la del Pirú" y proclama que tiene prendas "de ambas naciones". Las firma como Garcilaso Inca de la Vega y el mismo nombre aparece en la portada del libro. En los documentos privados, sin embargo, sigue firmando como Garcilaso de la Vega, a secas.

El primero de mayo de 1594 figura en una partida de bautizo como Garcilaso de la Vega Inga. Actúa como padrino de Diego, hijo de Jerónimo y Juana Martín, en uno de los documentos que halló José de la Torre y del Cerro en Córdoba. El dato nos parece interesante por la posición del nombre Inga y su grafía hispanizante. El propio cronista escribe que "el nombre Inca no significa más antepuesto que pospuesto" (Garcilaso, C.R., L. V, cap. xxi:177). Sin embargo en este

caso, el gentilicio - en tanto que indica la procedencia del escritor está colocado en el lugar que correspondería al apellido materno, como si estableciera un registro de la transmisión bilateral de los nombres de parentesco, antes de que la costumbre se generalizase. A partir de entonces ese nombre aparece en algunos documentos públicos y privados, aunque, como ha observado Porras, sólo en los que actúa como padrino de bautismo y no en los que figura como testigo de matrimonio. Tal vez más adelante podamos encontrar el sentido de esta conducta.

Vistos desde el ángulo que hemos seleccionado para enfocar este capítulo, el nombre y apellidos inscritos tras la ceremonia de bautismo encerraban una definición en la que no había referencia directa al padre ni signo que dejase ver la condición mestiza de quien lo ostentaba. El nombre elegido, Gómez, parece excluir la posibilidad de que el deseo de la madre hubiese sido tomado en cuenta en el momento de la elección. Tampoco hay indicación alguna acerca de la transmisión bilateral del nombre de parentesco. Toda inscripción proveniente de la madre estaba ausente. No habían marcas indígenas en el nombre, ese atributo esencial de la identidad. El caso del nombre mestizo peruano era semejante en todo al del nombre de Nueva Castilla que la Corona española había dado a las tierras del Tawantinsuyu, conquistadas a los Incas. La madre en el primer caso y la cultura inca en el segundo, quedaban desterradas del nuevo texto. Gómez fue a España también a buscar su propio nombre. Cuando Lope García de Castro puso en cuestión a su padre, el conquistador Garcilaso, Gómez asumió su nombre como propio. Andando el tiempo, el hombre pudo completar su patronímico cuando incluyó una referencia explícita a la presencia materna: el gentilicio *Inca.* Hubo necesidad de recrear, por medio de una traducción efectuada *a posteriori,* lo que antes estuvo congelado en diálogo de sordos. Empezó la traducción cuando era el capitán Garcilaso y la terminó transformado en Garcilaso *Inca* de la Vega. Al pasar los años llegaría a ser el enfático *Inca* Garcilaso de la Vega de los *Comentarios Reales,* la *Historia General del Perú* y su epitafio.

Hemos aludido al nombre de Nueva Castilla. Es difícil, si no imposible, imaginar una síntesis entre tal nombre y el del Tawantinsuyu al que sustituía. Garcilaso buscó en la memoria de los primeros con

quistadores que sabían - o creían saber - el nombre de estas tierras. Este no podía ser dictado desde España. La nueva tierra no recibiría la forzada toponimia. Al contrario, España tendría que reconocer el nombre que había surgido en las costas de la América andina, en el encuentro legendario de los navegantes con los naturales. El Inca Garcilaso de la Vega iba a tomar a su cargo esta tarea. En el capítulo sobre los primeros años de la vida del pequeño mestizo, habíamos recordado unas palabras de Porras. "La más sugestiva lección sobre el nombre del Perú la da, con su sueño y nostalgia característicos, el Inca Garcilaso de la Vega adentrándose en los orígenes españoles e indígenas del vocablo" (Paras Barrenechea 1973:40). Pero hay algo más. José Durand (1949) hace una cuidadosa reseña que sigue los avatares de la palabra *Pirú* y de su sustitución definitiva por *Perú* en la obra del Inca. El crítico opina que Garcilaso, como su padre y como los demás conquistadores viejos que estaban en el Cusco, debió haber dicho *Perú* en sus años mozos. Ya en España, por presión del uso y por el influjo de la corriente que prevalecía, pudo ceder a la forma *Pirú*, del mismo modo como, en las dedicatorias y prólogos a la traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo, cedió a las formas españolas. Después, y movido no sólo por su particular interés en los asuntos lingüísticos, sino también por su intenso amor a la patria, se define a favor de la forma originaria *Perú* y escribe apasionadamente en su defensa y favor. Este movimiento coincide, o para ser más exactos, es parte de aquél que lo lleva a desechar "las formas hispanizantes que hasta él se habían venido usando para transcribir palabras del quechua y opta por nuevas grafías más aproximadas a los sonidos originarios" *(Ibid.:284).*

Hemos visto perfilarse dos trayectorias con nitidez. Una, la que definen las sucesivas sustituciones y modificaciones que, a lo largo de su vida, imprimió a su nombre el hijo del capitán y de la *Palla*. Otra, la recorrida por las voces referidas a la tierra conquistada hasta que se afirmó el toponímico *Perú*. El hijo de la conquista, que el Cusco había criado con amor, asumió las circunstancias de su origen. Al hacerla puso de relieve su trascendencia. Ambas trayectorias marchan en sentido inverso la una de la otra. El historiador cusqueño empezó cambiándose el nombre impuesto por su padre por el nombre y apellidos de éste. Al final no se detuvo sino hasta llamarse Inca Garcilaso

de la Vega. Descartó el nombre impuesto y lo reemplazó por un nombre elegido por él. En el caso del nombre de su suelo patrio, lo que hizo fue recuperar la voz que había emergido de las fricciones fonéticas y de los malentendidos que ocurrieron en el mencionado diálogo entre los primerísimos conquistadores y el cacique ribereño. Ni Tawantinsuyu ni Nueva Castilla, ni *Pirú* ni *Pelú.* El nombre, a cuya consagración contribuyó tanto el Inca, fue el de Perú. Dos trayectorias, la del patronímico y la del toponímico entremezclan sus hilos en un tejido de sustituciones y restituciones. Los cursos - por momentos paralelos - que han seguido ambas historias se unen al llegar.

VII

EL CAPITAN GARCILASO

Garcilaso de la Vega, que "por otro nombre dixo decirse Gómez Suárez de Figueroa en el tiempo que estuvo y residió en el nuevo mundo Yndias", había encontrado en Mantilla una atmósfera grata y en su tío Alonso de Vargas y Figueroa, un padre. El viejo capitán de Carlos V, que se había pasado la vida peleando contra moros, turcos y herejes de toda laya en Europa y Africa, había tomado un gran afecto a su sobrino. En la *Florida*, Garcilaso intercala un breve y bello relato sobre un milagro hecho por la imagen de la Virgen María en un "grosísima y fiero sajón [...] atosigado de las herejías de Martín Lutero". El duque de Sajonia, pues de él se trataba, asumió una actitud escéptica y algo burlona frente a las imágenes de María en presencia del maese de campo Alonso Vivas. Este hizo referencia a la derrota que sufrió el duque en manos de los españoles en el mismo lugar en el que el luterano había hecho arrojar una imagen de la virgen. El duque hincó la barba en el pecho "corrido y avergonzado" pues quedó convencido de su "infidelidad y herejía, probando haber hecho aquella imagen milagro en su misma persona y haberlo él experimentado en su propio daño". El párrafo termina con la afirmación de Garcilaso de que: "Este cuento, y otros muchos de aquellos tiempos y de otros más atrás y más adelante, me contó don Alonso de Vargas, mi tío, que se halló presente a él y sirvió en toda aquella jornada de Alemania con oficio de sargento mayor con un tercio de españoles, llamándose Francisco de Plasencia, y después fue capitán de caballos" (Garcilaso, *La Florida*, L. 11, cap. xxv:311).

Don Alonso había servido, incluso, en el Consejo de Armas de Su

Majestad. También y ya bajo el nombre con que fue bautizado - dejando atrás su nombre de guerra - acompañó a Felipe, entonces Príncipe Regente en su viaje de Génova a Flandes, como su asistente personal. Ahora en su retiro de Montilla tenía deseos y tiempo para establecer una relación personal cercana con su sobrino. Las disposiciones testamentarias de Alonso de Vargas no dejan lugar a dudas con respecto a la importancia que tuvo ese vínculo. Podríamos decir que Garcilaso fue como un hijo adoptivo para el viejo capitán sin descendencia.

También en esos tiempos, Garcilaso tenía tratos amistosos con el conquistador avecindado en Las Posadas Gonzalo Silvestre. En el memorial que añadiría a su testamento y a los cinco codicilos con que lo perfeccionó, el 22 de abril de 1616 pocas horas antes de morir, Garcilaso declara que su amistad con Gonzalo Silvestre se inició por los años de 1552. El joven veterano de la expedición a la Florida y de las guerras civiles del Perú tenía entonces algo más de treinta años; Gómez Suárez de Figueroa apenas ingresaba a la temprana adolescencia. Como lo recuerda Aurelio Miró Quesada (1948), Riva Agüero fue el primero que, gracias a precisas deducciones, identificó a Silvestre como el informante, "hombre de mucha verdad", que había proporcionado al Inca historiador la materia de su primera obra histórica. Esto ocurrió a lo largo de una dilatada relación que parece haberse re iniciado en Madrid cuando el conquistador y el joven mestizo reclamaban derechos y solicitaban mercedes ante el Consejo de Indias en el año de 1562.

Garcilaso, en el proemio al lector que preludia a *La Florida del Inca*, se refiere a su relación con Gonzalo Silvestre sin nombrarlo. El texto en referencia dice que "oyéndole muchas y muy grandes hazañas que en ella hicieron así españoles como indios [sería ...] cosa indigna y de mucha lástima que [...] quedasen en perpetuo olvido [...] viéndome obligado de ambas naciones, porque soy hijo de un español y una india, importuné muchas veces a aquel caballero escribiésemos esta historia, sirviéndole yo de escribiente [pero ...] lo estorbaban los tiempos y las ocasiones que se ofrecieron, ya de guerra, por acudir yo a ella" (Garcilaso, proemio al lector, *La Florida del Inca).* En total se "gastaron" más de veinte años. La guerra a la que se refiere es la que se hizo contra los moriscos en las Alpujarras. Su participación en ella

tuvo especial significación para el cusqueño. Los veinte años que transcurrieron luego del breve interludio de la guerra iban a producir importantes transformaciones en Garcilaso.

En España, que en la temprana Edad Media había sido uno de los reinos más tolerantes de la cristiandad, las circunstancias habían cambiado. Desde la conquista de Granada por los Reyes Católicos, los moros, mariscos y mudéjares[1] habían sufrido expulsión, conversión forzada, confiscaciones y abusos. Muchos se retiraron a las tierras del sur. Los antiguos mudéjares se habían convertido algunos y emigrado otros. Muchas ordenanzas reales lesivas a los intereses de los mariscos quedaban apenas en el papel. Pero también muchos españoles encontraban en el abuso y la expropiación forzada un camino fácil a la riqueza. La vida se hizo más difícil para la minoría morisca después del concilio de Trento. Así las cosas, los mariscos prepararon una insurrección que debía estallar en las navidades de 1568.

En pocos días los mariscos del Albaicín en Granada se retiraron a las Alpujarras. Eran estas unas montañas desoladas y distantes pertenecientes a la Sierra Madre en las cuales habitaban campesinos *ma*riscos. A la vez, servían de refugio a los bandidos moros o *monfíes, como* ellos preferían llamarse. Don Hernando de Córdoba y de Valor, descendiente de los Abderramanes, los antiguos soberanos de Córdoba, que ejercía el cargo de veinticuatro de Granada - aunque a la sazón se hallaba bajo arresto domiciliario por una gresca en el Consejo de la ciudad - fue elegido rey el 29 de diciembre, bajo el nombre Aben Humeya. La insurrección cobró proporciones. El soberano, que trató sin éxito de sofrenar los excesos de su gente, fue asesinado por sus asistentes argelinos y turcos. Declaró, con su último aliento, que moría cristiano. Lo reemplazó Abdala Aben Abó. La guerra degeneró de ambos lados en un "pandemonium de masacre y pillaje" (Lea 1968:293). Don Juan de Austria fue llamado por su hermano Felipe II a hacerse cargo de la situación. Tenía 24 años de edad.

Livermore en su introducción a la traducción de los *Comentarios Reales* y de la *Historia General del Perú,* que es muy apreciativa de

1. La palabra parece ser corrupción del árabe *Mudegelin,* un término de oprobio usado por los moros para referirse a aquellos de su religión que permanecían en territorios cristianos. Se deriva de la palabra *Degel* que guarda cierta equivalencia con el término cristiano *anticristo.*

Garcilaso y muy favorable al cronista, trata el período de la guerra de las Alpujarras con cierto escepticismo. Dice que "de acuerdo a sus propias palabras, Garcilaso recibió cuatro despachos ("condutas") como capitán, dos de Felipe II y dos del medio hermano de Felipe Don Juan de Austria, a quien le fue dado el comando nominal de Granada en la guerra con los moriscos en 1570. El Inca no aparece en las listas de las tropas reales: él dice que sirvió sin paga... Puede haber servido en el contingente que organizó su pariente, el marqués de Priego" (Livermore 1966:XX). Lo cierto es que documentos hallados y publicados por Lohmann Villena confirman la participación de Garcilaso en la guerra (Lohmann Villena 1958). Los nobles andaluces formaron mesnadas señoriales para apoyar a las fuerzas del Rey al mando de Juan de Austria, luego de la renuncia del marqués de Mondéjar. Garcilaso intervino en la mesnada del marqués de Priego que era señor de la villa de Mantilla. Si bien su actuación no fue muy prolongada y duró de marzo a diciembre de 1570, obtuvo los despachos de capitán, como su padre y como su tío. Dos de Felipe II y dos de don Juan de Austria. Se iba a preciar de ellos toda su vida.

Tan cierto como que en la página del título de los *Comentarios Reales* su obra principal, aparece la frase "Escritos por el Inca Garcilaso de la Vega, natural del Cusco y Capitán de su Majestad". En la estructura feudal de la villa andaluza que había elegido para vivir, una de las varias circunscripciones del marquesado de Priego, Garcilaso, que no era español ni indio, ni aún se había ganado la condición de vecino, había encontrado, con el título de capitán, un espacio social más cómodo. Iba a pasar mucho tiempo antes que ese mestizo, poco comprendido él mismo, pudiera comprender "a todo el mundo porque no era de nadie" (Memmi 1972:65). Su tío Alonso, quien, seguramente, se había entusiasmado con la perspectiva de una carrera de armas para su sobrino, iba a morir el 17 de marzo de 1570. Una semana antes había tomado las precauciones de llamar a su confesor y de dictar un nuevo testamento. De acuerdo a sus últimas disposiciones se estipulaba que los bienes del testador pasarían, a la muerte de su esposa Luisa Ponce de León, a ser repartidos entre su hermana y su sobrino Garcilaso. Además se designaba a Garcilaso como patrón de una capellanía, creada por el propio Alonso de Vargas en la iglesia de

Santiago de la villa y se le nombraba albacea, al lado de Luisa Ponce de León y del vicario de la iglesia.

Nos interesa ver cuidadosamente las relaciones establecidas por Garcilaso con su tío Alonso de Vargas y con Gonzalo Silvestre. Hemos visto que la decisión de Garcilaso de quedarse en Mantilla estaba íntimamente ligada a la presencia en la villa de su tío y protector. Por el contrario, diera la impresión de que Gómez Suárez de Figueroa y Vargas, el hermano mayor de Alonso de Vargas y de Sebastián Garcilaso de la Vega, no facilitó una relación estrecha con su joven sobrino, homónimo y mestizo, venido de las Indias. En este sentido, la decisión del cusqueño de cambiarse de nombre, de la que hemos tratado extensamente, implicaba también un alejamiento de este tío que parece no haber seguido la carrera de las armas.

Muerto su padre, el joven Gómez había buscado ávidamente un sustituto paterno y lo encontró en Alonso de Vargas. Capitán hazañoso y hombre de mundo, ya mayor y sin hijos, don Alonso pudo facilitar la expresión de los afectos de su sobrino. El duelo, los reveses ante el Consejo de Indias y la ambivalencia para con el padre conquistador que tal frustración pudo haber precipitado, fueron procesos que contribuyeron a la sustitución del padre como objeto de los afectos del joven Garcilaso. Muy pronto esos afectos se deslizarían por las vertientes de la identificación.

A ello cooperó la relación de Garcilaso con Gonzalo Silvestre. El antiguo conquistador antes de pasar al Perú había estado en la expedición de la Florida con Hernando de Soto. A la inversa, Soto estuvo en Cajamarca, antes de ir a la Florida. Ahí según la leyenda, que Garcilaso enmendó, se dirigió al galope hacia Atahualpa y se detuvo tan cerca de él, que su caballo "salpicó con sus espumas las insignias imperiales". Silvestre participó en las guerras civiles entre los conquistadores. Peleó bajo el mando de Centeno contra los insurrectos. Se llamaba Gonzalo, como el Pizarro rebelde y como él, era dispendioso. Se sentía postergado en sus derechos como el mestizo. La convergencia de varios aspectos parciales activó una identificación multideterminada de Gómez/Garcilaso con Silvestre. Es posible afirmar que, cuando militaba en las mesnadas señoriales del marqués de Priego, Garcilaso de la Vega se sentía un capitán español de la conquista.

Sólo de este modo podemos entender cómo Garcilaso pasó por

alto las semejanzas entre la situación de los habitantes mariscos de las serranías andaluzas y la de los pobladores nativos de los Andes. O cómo pudo hacerse el de la vista gorda frente a los abusos y tropelías que las tropas españolas cometieron contra la población morisca (Lea, *op. cit.).* También debe haber jugado un papel importantísimo la fuerza de una ideología religiosa que privilegiaba la evangelización sobre cualquier otra consideración. Una ideología intolerante, fanática. Para el Inca Garcilaso la fe cristiana fue siempre asunto principal. La dedicatoria de la segunda parte de los *Comentarios Reales* o *Historia General del Perú,* como decidieron llamar los editores a la publicación póstuma del Inca, fue hecha a "la gloriosísima Virgen María, nuestra señora, hija, madre y esposa virginal de su criador, suprema princesa de las criaturas". En ella Garcilaso se refiere a "los peruanos vencidos" pero indica que a la postre resultaron siendo "con favor del cielo vencedores del demonio, pecado e infierno, recibiendo un Dios, una fe y un bautismo". El capitán mestizo de la guerra de las Alpujarras era un cruzado de la fe.

Recapitulemos. Así como el Capitán Sebastián Garcilaso de la Vega había dejado a la *Palla* Chimpu Ocllo para casarse con una española, Gómez Suárez de Figueroa había dejado el Perú. Además, como respuesta a una compleja constelación de circunstancias, en la que la afrenta que recibió de Lope García de Castro jugó principalísimo papel, dejó de lado el nombre con el que fue bautizado para llamarse Garcilaso de la Vega. La identificación con el padre se sellaba. La relación con Alonso de Vargas y Gonzalo Silvestre la reafirmaba. Los dos capitanes fueron los objetos a través de los cuales pudo lograrlo. La inscripción en las mesnadas de Priego y su participación en la guerra fueron parte esencial del proceso. Las cuatro *condutas* le iban a permitir ostentar el título y ponerse bajo el anhelado significante de capitán. Dos veces el propio Rey de España y otras dos don Juan de Austria, gallardo y bastardo, se lo habían confirmado.

Este instante preciso, que ocurría al mismo tiempo que en el Perú se producía un motín de mestizos *(vide infra),* permite ver el punto más alto de una relación que encadenaba al mestizo nativo del Cusco al arquetipo del conquistador. Se instituían los efectos de la interiorización de la dependencia que por un tiempo iba a determinar sus rasgos y dictar sus conductas (Memmi, *op. cit.).* Como resultado se

producía el rechazo fuera de la representación de sí mismo de aquellas porciones de su tradición cultural y de su vida anímica que estaban ligadas a su madre y a su ascendencia india.

Garcilaso vivió en Mantilla a la manera española. Las escaramuzas en las que participó en las Alpujarras le confirmaron su derecho a hacerla. De este modo pudo recrear el estilo de vida de su padre en el Cusco. Miró Quesada ha publicado los datos en los que se apoya esta interpretación. Al terminar la guerra Garcilaso "se dedicó en Mantilla a 'criar y hacer caballos' (epístola a Don Maxirniliano en la traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo), construyó una caballeriza en la casa del tío (escritura en Mantilla, de 15 de septiembre de 1573) y preparó buenos corceles para echar a las yeguas en los afamados campos andaluces" (Miró Quesada 1971:479). Incluso uno de sus caballos fue elegido por sus cualidades por los albéitares y jueces de Mantilla. Garcilaso seguía, como su padre, "entre armas y caballos, pólvora y arcabuces" (Garcilaso, C.R., L. II, cap. xxvii:80).

Tal vez, repitiendo las emociones de una afición que le venía desde la infancia, también la cría y doma de caballos tuvo que hacer con sus deseos de doblegar al animal que más simbolizaba la conquista. Algo de esto ha sido mencionado. En la *Historia General del Perú* el Inca Garcilaso escribe más de una vez que el caballo "era lo que los indios más temían" (Garcilaso, H.P.G., L. II, cap. xxiv: 123). Si, por un lado, Santiago aparecía montado sobre un corcel blanco con una adarga al brazo y una espada en la mano y en el Cusco se celebraban sus fiestas con juegos a caballo en los que Gómez Suárez de Figueroa participó desde muy niño, por otro, Manco Inca había utilizado armas y caballos españoles y también pólvora y arcabuces en su rebelión contra los conquistadores. Garcilaso no consigna este dato importante en su prolijo relato sobre la rebelión de Manco y los sitios de Cusco y de Lima. Los aspectos indígenas del joven Gómez, sumergidos al iniciar su viaje a España y reprimidos durante su participación en la campaña de las Alpujarras, persistían de modo latente en medio de sus actividades y prácticas tan españolas.

En todo caso el mestizo cusqueño había privilegiado la dimensión española de su identidad a través de la identificación con su padre. Es probable que ésta fuese una respuesta a las amenazas de difusión de identidad. Garcilaso debe haber sentido el conflicto con fuerza redo

blada mientras vivía en España. Lo más probable, sin embargo, es que fuera el resultado de un conjunto contradictorio de procesos inconscientes que existían en forma fluida desde mucho antes. Garcilaso sirvió, como hemos visto, de escribiente a su padre durante sus años adolescentes. A partir de los años finales de su infancia y probablemente para aminorar los efectos traumáticos de la separación y recasamiento de sus padres, el mozo estrechó lazos con su padre. Trocado en vasallaje el reinar de los Incas, la identificación con los padres y los parientes maternos se tornaba en algo demasiado amenazante, intrapsíquica y socialmente. El tío Huallpa Tupac había cedido su lugar al capitán de conquista. El recuerdo de la madre empalidecía. Carmelo Sáenz de Santa María, en el Prólogo de las *Obras Completas* del Inca, apunta una fina observación sobre "la oscuridad, que parece pretendida, que desdibuja los rasgos individuales de la madre del Inca" (Sáenz de Santa María 1965:XII).

La identificación con el padre iba a llegar a la apoteosis en el gusto que, intuimos, sentía el futuro escritor cuando firmaba capitán Garcilaso de la Vega. En la colección de los documentos de Mantilla a la que hemos aludido existe uno por el cual Garcilaso fue nombrado por su tía Isabel de Vargas para que la representase en un juicio que ambos iniciaban por el reclamo de los aderezos y vestidos del difunto don Alonso de Vargas. Porras señala que el documento revela "el deseo de Garcilaso de llevar decorosamente su prestancia de Capitán español" (Porras Barrenechea 1955:XXIV). Si en el mundo debía estar ataviado de acuerdo a las exigencias que imponía la identificación con el conquistador, en su mundo interno la representación capitaneaba las cargas psíquicas con las cuales se reprimía sus identificaciones maternas. El término *identificación* alude al proceso por el cual el yo del sujeto se define en función de los atributos de un objeto. En este caso, el proceso implica operaciones de selección, esto es, de inclusión y exclusión, actuantes dentro de un contexto de dominación cultural. Se trataba de una verdadera campaña militar interna. Al mismo tiempo la identificación expresaba afectos de ternura y simpatía hacia el padre. Pero había algo más y muy importante. Por medio de la identificación sacaba a su padre de en medio y lo incorporaba dentro de sí como por un acto del más primitivo canibalismo. Este mecanismo de temprana procedencia le permitió a Garcilaso sentirse

igual que su padre. Desde esta posición tenía el camino abierto para superarlo.

Garcilaso, el hijo ilegítimo, tuvo que recurrir a sus imágenes infantiles en la búsqueda de un padre fuerte. Alguien cuyos poderes y virtudes eran inmensos y estaban nimbados de toda la parafemalia y el estruendo de la conquista. Garcilaso necesitaba hacer de su propio padre algo propio. Es de suponer que los embates del Consejo de Indias minaron la confianza del hombre de 22 años en su padre el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega. Al asumir el nombre de su padre, Gómez Suárez de Figueroa también apuntalaba un objeto interiorizado que se encontraba tambaleante. Con el cambio de nombre y luego con la identificación en la acción, Garcilaso incorporó una fuerza interior importante: había restituido el poder del antiguo ideal del yo.

Garcilaso de la Vega militó en la guerra de las Alpujarras bajo el estandarte de Santiago matamoros, el mismo Santiago del lábaro de Hernán Cortés en México: el santo de la espada y de la muerte, de la conversión y la conquista. El santo que en tierras americanas era Santiago mataindios. Mientras que en la península se guerreaba en las Alpujarras, en el Perú los despojos de los Incas habían sido repartidos y la resistencia incaica en Vilcabamba declinaba. Se iban haciendo visibles las ruinas de las dos ausencias sobre las que se asentaba el virreynato: la de la organización del incario y la de la épica de la conquista.

En tal situación, los mestizos de sangre real del Perú, los más de las veces ilegítimos - bastardos en el lenguaje de la época -, se encontraban atrapados en una condición que les negaba la libertad y con ella, la posición a la que se sentían con derecho. En su biografía del Inca, John Grier Varner (1968), con intuición certera, incluye en el mismo capítulo en el que narra la participación de Garcilaso en la guerra de las Alpujarras, las andanzas y desventuras de Juan Arias Maldonado. Maldonado, amigo de infancia de Garcilaso, era un mestizo cusqueño, hijo de Diego Maldonado "el Rico", que participó con sus hermanos y otros mestizos en un motín que pretendía eliminar al Licenciado Lope García de Castro. Se trataba exactamente de la misma persona que en el Consejo de Indias había rechazado las pretensiones de Gómez Suárez de Figueroa y que era en estos momentos Presidente de la Real Audiencia en el Perú. La minoría mestiza, nacida de una imposición y, en su conjunto, carente de acceso a los bene

fidos y también a los mecanismos de protección y defensa culturales que las sociedades suelen reservar a los miembros de las clases favorecidas, decidió alzarse en rebelión. Héctor López Martínez, cuando comenta la relación que hace Garcilaso de la conjura y el motín, la describe como "una relación velada por el olvido. Un olvido que pudo ser involuntario, político o piadoso" (López Martínez 1972:47).

Gómez Suárez de Figueroa, que fue en su infancia y adolescencia amanuense de su padre, fue con el tiempo y en su edad adulta, escribiente de Gonzalo Silvestre. Ya para entonces se llamaba Garcilaso de la Vega y era capitán de Su Majestad. Era como si el escudero hubiese sido armado caballero. Tendremos ocasión de ver también que Diego de Vargas, el hijo ilegítimo del Inca Garcilaso con Beatriz de Vega o de la Vega, quien en el testamento del Inca aparece como su criada, actuó como escribiente del Inca historiador. Como hemos de ver, algunos aspectos de la identificación del Inca con su padre lo llevarían a infligir a su hijo la bastardía que el mismo sufrió.

Habíamos señalado, más arriba, que mientras en las Alpujarras se guerreaba, don Alonso de Vargas testaba y moría en Mantilla. Sus disposiciones testamentarias no sólo nos dejan ver la devoción del tío por el sobrino. También nos muestran la fuerza que la palabra pronunciada desde el lugar del padre tiene para Garcilaso. Del mismo modo que su salida del Perú con rumbo a España había dado cumplimiento a un deseo de su padre, Garcilaso se haría cargo de la capellanía que su tío había creado en la iglesia de Santiago de Mantilla. Así se lo pedía en su última voluntad Alonso de Vargas, hombre muy religioso. Trataremos de ver más adelante, qué llegó a significar esto para el futuro de Garcilaso.

Creemos que queda claro que la respuesta a la pérdida de seres queridos, procesada dentro de la particular urdimbre psicológica de nuestro personaje daba lugar a una especial forma de tramitar los procesos asociados con el duelo. Esta consistía de una reafirmación del vínculo por vía de la identificación, una aceptación de los designios que el objeto amado perdido tenía para él y *last not least* una eclosión creativa, expresada en acciones, o, luego de una maduración, ya lo veremos, a través de escritura. George Pollock ha dedicado parte importante de su extensa producción psicoanalítica a estas extraordinarias relaciones entre duelo y creación (Pollock 1962; 1978a; 1978b).

VIII

LOS DIALOGOS DE AMOR: ESCENA PRIMARIA, TRADUCCION y TRASLACION

"Recién venido a vivir a Córdoba", Garcilaso visitó a Don Francisco Murillo "maeseescuela y dignidad" de la Catedral. Luego de muchas dilaciones, por cuanto "no [se] atrevía a poner[se] delante de tan gran personaje", obtuvo la cita por intermedio de un cura amigo y presionado por él. Fue a casa de Murillo llevando consigo un ejemplar de la traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo. Don Francisco, que se encontraba en cama afectado de gota, recibió a Garcilaso con estas palabras: "Un antártico nacido en el Nuevo Mundo, allá debajo de nuestro hemisferio y que en la leche mamó la lengua general de los indios del Perú, qué tiene que ver con hacerse intérprete entre italianos y españoles, y ya que presumió serio por qué no tomó libro cualquiera y no el que los italianos más estimaban y los españoles menos conocían". El Inca le respondió que "había sido temeridad soldadesca que sus mayores hazañas las acometen así, y si salen con victoria los dan por valientes y si mueren en ella los tienen por locos" (Garcilaso, H.G.P., prólogo: 14).

La anécdota se refiere a un episodio que tuvo lugar al poco tiempo de la publicación de la traducción del libro de León Hebreo. Está incluida en el prólogo de la segunda parte de los *Comentarios Reales*. Esta segunda parte -que iba a ser publicada después de la muerte del escritor y bajo otro título- fue dedicada "a los indios mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo imperio del Perú". El Inca Garcilaso de la Vega, "hermano, compatriota y paisano", también transcribía en dicho prólogo las dos dedicatorias con

que abrió su traducción de los *Diálogos.* Ello muestra la estima que tenía por su primera publicación.

Después de haber combatido en la guerra de las Alpujarras, el entonces capitán continuó en Mantilla. Garcilaso iba a permanecer en Andalucía hasta el fin de sus días. Pero el hombre que había pasado su infancia y adolescencia en el Perú y su joven adultez en España, "entre armas y caballos", había empezado a estudiar, a hacerse de una excelente biblioteca y a frecuentar sacerdotes, estudiosos, latinistas y anticuarios (Durand 1948). Como contaba con algunos bienes propios y con algunos censos sobre los bienes de los marqueses de Priego, había utilizado el reposo obligado de la villa andaluza para dedicarse al estudio. Es en esas circunstancias que el capitán Garcilaso de la Vega, dio "en traducir [... los Diálogos] poco a poco para mí solo, escribiéndolos yo mismo a pedazos" (Garcilaso, D.A., Dedicatoria a Don Maximiliano de Austria).

Garcilaso - se ha podido constatar - tenía un importante conocimiento de la producción de los autores italianos. Esto, unido a la pericia con la que tradujo el texto toscano, llevó a suponer que el cusqueño hubiese viajado por Italia. Fue Riva Agüero, sobre todo, quien hizo referencia a tal posibilidad. Cuando la esbozó, el supuesto viaje a Italia calzaba perfectamente en los tramos no documentados de la vida del Inca. Como hemos visto, los documentos hallados por Porras en Mantilla permiten descartar esa hipótesis por completo (Miró Quesada 1971).

Sea como fuere, lo cierto es que el capitán de las Alpujarras entretuvo sus ocios con la lectura y la traducción del libro que había sido publicado en italiano. Varner sugiere que el interés de Garcilaso en Judá Abarbanel -mejor conocido por el nombre que adoptó: León Hebreo - pudo haber sido suscitado por algún miembro de la casa de Priego. Gonzalo Fernández de Córdoba, el "Gran Capitán", pariente de los marqueses, lo tuvo como médico de cabecera de 1505 a 1507, en Nápoles. En todo caso, eso es aleatorio.

Lo que nos es importante es tratar de entender la opción de Garcilaso por el autor y por el texto, más allá de los azares o de las predilecciones conscientes. La "temeridad soldadesca" de la que nos habla nos dice que el acto electivo se efectuó a partir de una identificación de Garcilaso con su padre. Ello le permitió elegir un objeto para esta

blecer una relación que, como veremos, discurría por los cauces de un intento de reparación.

Los *Diálogos* constituían "una obra repleta de sutilezas conceptuales; y que incorporaba a la vez, un montaje retórico de extraordinaria complejidad" (Pupo-Walker 1982a:18). A su vez León Hebreo ha tenido asignado un lugar especial en la línea de filósofos neoplatónicos que surgió de Marsilio Ficino. No fue florentino sino judío de la distinguida familia de los Abarbanel. Llegó a España buscando refugio de su nativo Portugal. Había sido formado en la encrucijada de las tradiciones hebrea, árabe y cristiana medieval.

Obra y autor tenían las características que podían capturar la atención del mestizo exiliado. La complejidad retórica de la obra apelaba al lingüista nato que conocía algo de latín, muy probablemente portugués y también el quechua y el español - mejor de lo que con excesiva modestia siempre pregonó. El autor, Judá Abarbanel había nacido cerca de 1460 en el seno de una vieja y distinguida familia de la judería española. Parece que fue médico de Fernando e Isabel, los Reyes Católicos, hasta 1492. Entonces, y dejando de lado la dispensa ofrecida por los soberanos, marchó con su padre a la cabeza de los exiliados cuando los judíos fueron expulsados de España. A partir de entonces y con algunas intermitencias, se asentó en Nápoles. Asumió el nombre de León Hebreo y dejó fama de haber sido un médico y filósofo excelente. Garcilaso, que había combatido a los moriscos en las Alpujarras bajo el estandarte de Santiago "matamoros" - como un caballero de la reconquista - tomaba el texto de un autor sefardita expulsado de España para reintegrarlo de vuelta al lenguaje español.

El jesuita James Devereux hace una ajustada síntesis de los *Diálogos.* Lo que sigue es, obviamente, un resumen apretado. El primero de los diálogos subraya que compartir en mutua unión vale más que la posesión recíproca. Un solo amor recoge los corazones de los amantes. León Hebreo, más ligado a lo carnal que Marsilio Ficino, no abandona, sin embargo, los principios platónicos de la supremacía del espíritu. Filón y Sofía, los dialogantes, no aspiran ni al conocimiento ni al amor, lo que buscan es la unión que se obtiene en el conocimiento amoroso. El segundo diálogo está dedicado al amor que reside en las criaturas no pertenecientes al género humano: los animales, los elementos, los cuerpos celestes y el mundo espiritual. Filón afirma

que cualquier división del mundo implicaría su total destrucción. El tercero se extiende ampliamente sobre una serie de preguntas acerca del origen del amor. En el curso de este diálogo, la noción de un amor único y capaz de unir encuentra apoyo en una teoría del conocimiento monista. Anotemos, por nuestro lado, que ésta suscita referencias al andrógino platónico. Además, puesto que el amado - o la amada - es como un segundo yo, y ambos una sola persona, toda pregunta con respecto a la subordinación del uno al otro carece de importancia. Para Devereux, los *Diálogos de Amor* constituyen un amplio repertorio de las ideas del renacimiento, no sólo en lo que se refiere al amor. También en lo que se refiere a la cosmología, a la exégesis bíblica, a la mitología y a la medicina.

La lectura detenida y la traducción de los *Diálogos* afirmaban a Garcilaso en el mundo del neoplatonismo florentino "jardín y vergel del más puro renacimiento" (Durand 1963). El neoplatonismo era, en España, inspiración de la poesía amorosa y tránsito posible de los cristianos nuevos a la Iglesia. En el caso concreto del Inca el neoplatonismo de León Hebreo ofrecía, además, un atractivo específico. Tord ha llamado nuestra atención sobre un aspecto de la obra de León Hebreo: el que gira alrededor de la idea de que el acontecer universal ocurre con arreglo a una sucesión de revoluciones preestablecidas. Se trata de una concepción cíclica del tiempo que incluye cálculos proféticos milenaristas (Tord 1988). Tal vez Garcilaso vislumbró un puente - que luego hubo de ocultar discretamente - con las concepciones andinas del tiempo y de los *pachakuti.*

Hay algo más. El platonismo de León Hebreo se aparta del de Marsilio Ficino e incluso del de Pico de Mirándola. Brinda especial atención al amor entre los sexos. La forma de su trabajo es significativa: los *Diálogos* son intercambios entre un hombre y una mujer. El hombre profesa a la mujer un amor tan virtuoso cuan apasionado. Diana de Armas Wilson, en el sugerente trabajo sobre el *Persiles* de Cervantes al que nos hemos referido, se detiene en la tradición de erotismo integral de León Hebreo. Una tradición de relaciones conyugales liberadas del ascetismo que sobrepasa los márgenes de los maestros del neoplatonismo florentino y que utiliza la metáfora hete-rosexual de dos-seres-en-uno que, inagurada por León Hebreo, habrá

de alcanzar su cima con John Donne.[1] De Armas (1986) se apoya extensamente en las investigaciones de Anthony Perry.

Al acometer la empresa de la traducción, Garcilaso enfrentaba dificultades que exigían un trabajo delicado y la puesta en obra de sus propios recursos. Susana Jákfalvi-Leiva se extiende sobre los significados posibles y la intención implícita en el proyecto del Inca. El escritor, limitado por las ideas del texto original, podrá, sin embargo, "mostrar el valor de las discriminaciones y el poder de la inteligencia para poseer el mundo que encierra el texto y volcarlo en una reescritura creadora, aunque exacta al original" (Jákfalvi-Leiva 1984:37). Eso, por una parte. Por otra, "la traducción como acción pone en juego unas posibilidades infinitas de elección; moviliza una pluralidad de opciones; el texto original es al mismo tiempo originante" *(Ibid.)*.

La empresa de traducción servirá al exsoldado como taller de adiestramiento para empresas de mayor aliento. Sin embargo, la actividad no quedará confinada a la condición de mero ejercicio. El sistema de representaciones que proveen los *Diálogos* podrá posibilitar en Garcilaso de la Vega una relectura de sus circunstancias, habrá de permitirle una reformulación de su visión del mundo y de su vida y habrá de facilitarle su paso definitivo al ejercicio de las actividades del intelecto. Para asumir, en el futuro, el rol que hoy denominaríamos de intelectual, habrá de renunciar a aquellos bienes de fortuna que en realidad nunca tuvo y que, por lo mismo, lo atrapaban en sus reflejos imaginarios. Además, la actividad misma de la traducción le serviría de fundamento a su futura práctica lingüística y de modelo para la organización discursiva de sus recuerdos.

En su libro, Jákfalvi-Leiva eleva "la significación de la apropiación garcilasiana de la obra de León Hebreo" a la condición de "símbolo de la escritura por traducción, la cual condensa la transitividad del Inca desde el espacio materno hasta su inc1usividad en el contexto renacentista europeo" *(Ibid.:5)*. En otras palabras, el indio antártico irrumpe en el ámbito de las letras españolas con la temeridad soldadesca aprendida de los conquistadores. Pero, al mismo tiempo, el deseo de ser reconocido como una especie de español que, como hemos

1. Cf. La interpretación que J.H. Padel hace del poema de Donne, *The extasie,* 1988.

visto, impulsaba a Garcilaso con fuerza indetenible, parece calmarse. Más aún, desaparece cuando las exigencias de la traducción hacen que su propia voz se adecúe a la voz del autor. Al traducir, el deseo de interpretar fielmente a León Hebreo "se convierte en la anulación de su propio contorno, de su propia voz" *(Ibid.:38)*. ¿Cómo entender esta paradoja?

Tal vez, Garcilaso siente, vagamente, que ha estado representando papeles. De algún modo lo asume a tientas. Entonces, en la ascesis purificadora del acto humilde de traducir con exactitud va a dejar esos espejismos. Es a partir de este momento que va a poder pergeñar un vasto y ambicioso proyecto: recuperar su pasado, hacer valer la cultura originaria de su tierra, recoger las voces de los vencidos ahogadas por el estruendo de la guerra, servir de intérprete a un nuevo mundo. En el tiempo de la traducción, Garcilaso irá estableciendo las diferencias entre dos situaciones: "la de tener que traducir un libro y la de tener que traducir un mundo" *(Ibid.)*. El proyecto, lo hemos de ver, ha de permitir a su autor la recuperación de aspectos de sí mismo que habían sido puestos de lado, por necesidades defensivas, para poderse sacudir de sus confusiones tempranas.

La relación de Garcilaso con León Hebreo ha de propiciar la transformación que lo lleva -luego de haberse ubicado en el papel de capitán español- a devenir en el intelectual mestizo Garcilaso Inca de la Vega. Cuando aún se llamaba Gómez Suárez de Figueroa y vivía en el Perú, el joven había estado vinculado al capitán Sebastián Garcilaso de la Vega y a Francisco de Almendras, por un lado, y a su tío Huallpa Tupac, a Juan de Alcobaza y a Juan de Cuéllar, su tutor y preceptor respectivamente, por otro. Cuando vivía en Montilla con su tío el capitán Alonso de Vargas y Gonzalo Silvestre, soldados ambos, y con los sacerdotes y estudiosos Agustín de Herrera, Jerónimo de Prado, Pedro Sánchez de Herrera y Agustín de Zárate. Las imágenes confluyen, se organizan y centralizan en torno a León Hebreo. La identificación con el pensador sefardita exiliado se hace posible.

Esa modificación producida por la identificación con el nuevo objeto puso en marcha una serie de transformaciones. Compenetrado con la visión neoplatónica de León Hebreo, Garcilaso podía iniciar una nueva lectura de la historia de su tierra que incluyera la violencia de la conquista dentro de una perspectiva de civilización y evangeliza

ción. Las reverberaciones de la posesión forzada de tierras, mujeres y riquezas podrían ser mitigadas al conjuro del amor. Emilio Choy (1985) se refiere a estos efectos y a la importancia renovadora que implicaban para la dirección del pensamiento americano. Este debía ser orientado no por el temor, sino en el amor. Los *Comentarios Reales* y la *Historia General del Perú* darían, años después, testimonio de estos cambios.

En un plano más íntimo, Garcilaso enfrentaba una tarea plural. Tenía que salvar la *imago* paterna de los ataques propios de la desilusión y rescatar la *imago* materna cubierta por los escombros que la violencia edípica había acumulado sobre ella. Eso implicaba poner a prueba el conjunto de presupuestos a partir de los cuales había construido la visión de su historia personal y sobre los que se asentaba la representación que tenía de sí mismo cuando ostentaba las insignias de capitán. El proceso puesto en marcha en la edad media de su vida permitió que las significaciones derivadas de las constelaciones inconscientes, producto de las tramas de relaciones tempranas, fueran reconocidas. Una vez reconocidas pudieron ser cuestionadas. Eventualmente, los elementos significativos de su historia estuvieron disponibles para una resignificación. Lo vivido fue vuelto a procesar y devino en el "discurso de su vida".

Garcilaso habría vivido identificaciones tan masivas como inestables. En ocasión del tránsito de la edad media, el desfallecimiento de su tan buscada identificación con el capitán Sebastián Garcilaso no dio lugar a una crisis de identidad, más bien se resolvió por la vía de la sublimación. La traducción, pues, o hizo posible la resolución de la tarea o fue simplemente el indicio tangible de una vasta transformación. De uno u otro modo se había abierto el camino a la sublimación.

Detengámonos un momento en el recuerdo de infancia que Garcilaso consigna en su libro póstumo. Habíamos interpretado la narración de dicho recuerdo como la expresión manifiesta de una fantasía de aquellas conocidas como de escena primaria. El niño Gómez sufría, en relación con su padre y su madre, el desgarro que el conflicto histórico había producido en su patria y sentía que sus propios conflictos se agitaban en la superficie misma de una vivencia que era necesario olvidar. La fantasía de escena primaria de Garcilaso, cuya compleja organización ha tenido que ser extricada y delineada, cons

truida y reconstruida, apunta hacia una fantasía de los orígenes localizada en el campo que se constituyó cuando los deseos de sus padres se intersectaban con el suyo. Ese punto en el que las representaciones de la madre, del padre y del niño coalescen, puede, cuando éstas empiezan a separarse, dar lugar a un espacio potencial. De ahí que se produce la transición entre la recuperación de la historia y su construcción imaginativa. Es precisamente en este punto, en que la diferencia entre la urgencia de verificar y la indetenible actividad interpretativa convergen y divergen, que el Inca Garcilaso de la Vega daría inicio a sus *Comentarios.*

Pero nos estamos apresurando. Antes de poder escribir sus propios textos, Garcilaso tuvo que traducir la obra de León Hebreo y, antes de traducirla tuvo que leerla. En el acto de la lectura, se había creado un campo magnético que lo unía con el texto. Ese campo definía un espacio propio en el que el lector mestizo podía localizar su propia experiencia cultural. Garcilaso había encontrado entre sus libros uno que no había buscado, pero que cuando lo halló supo que era exactamente lo que estaba buscando. En ese espacio - que Winnicott (1974) hubiera llamado transicional-, sujeto y objeto se encontraban como imantados por la fuerza de la ilusión. León Hebreo y sus *Diálogos* constituyeron para Garcilaso, en Mantilla, el objeto subjetivo que necesitaba para poderse preparar para acometer posteriormente los grandes temas de su identidad cultural.

Habíamos dicho que el tratado de amor de León Hebreo está estructurado bajo la forma de una conversación entre un hombre y una mujer. Es el momento de recordar que la madre de Garcilaso, Chimpu Ocllo, no hablaba español cuando tuvo con Sebastián Garcilaso de la Vega las relaciones sexuales de las que fue fruto el niño mestizo ni durante la infancia de éste. En el libro de León Hebreo, la mujer, tantas veces excluida del diálogo, tiene la palabra. Por ello constituye "una ruptura literaria de proporciones que permite la imaginación de la heterosexualidad [...] al rescatar al Andrógino tanto de la misoginia de Platón cuanto de la castidad de Ficino" (De Armas Wilson, *op. cit.:* 164).

Gómez vivió su infancia en medio de contradicciones capaces de producir, en un ser sensible, tensiones imposibles. En el recuerdo infantil podemos seguir, como en procesión, a veces, la sucesión de

identificaciones; como en entrevero, otras, el juego vertiginoso de las mismas: con la madre abandonada, con el padre ausente, con los agresores, con las víctimas. Y también el *maremagnum* pulsional: amor y odio, sadismo y masoquismo, ver y temer ser visto. Y los fragmentos de objetos: construyéndose y destruyéndose. En tales circunstancias es difícil imaginar seguridad, confianza, certeza. Primaba el temor y la desconfianza. Lo poco que se podía decir debía ser mediado por una traducción.

Mientras asistía a esta violenta escena originaria - cuyos ecos parecen configurar una réplica metafórica de la escena originan te de su patria -, Garcilaso seguramente prestó oídos a los tristes consuelos que su madre le podía ofrecer, recordó las historias de los Incas de su parentela y escuchó las voces de los españoles: amenazantes, protectoras, piadosas. Algunas de esas voces no eran dirigidas a él. Las escuchó tangencialmente. El-niño Gómez fue el receptor oblicuo de esos mensajes. Tal vez alrededor de esa experiencia pasiva de recibir el texto del asedio que estaba sufriendo en español, Gómez pudo articular cierta sensación de unidad. Era, sin embargo, una unidad ilusoria construida sobre una ausencia con palabras atrapadas al vuelo. Garcilaso, lo hemos visto, iba a reprimir sus identificaciones maternas al conjuro de su identificación con los conquistadores. Sus propios aspectos femeninos estaban demasiado amenazados, le eran demasiado amenazantes, entrañaban demasiado peligro.

Muchos años más tarde, los vericuetos de la traducción facilitaron un nuevo contacto emocional con la lengua materna emplazada en la base de todo su desarrollo verbal. [2] También, su inmersión en la traducción de los *Diálogos de Amor* le permitió, mientras seguía las alternancias del diálogo entre Filón y Sofía y en tanto prestaba atención al uso metafórico de los géneros en la obra original, una elaboración fundamental. Hasta entonces, la situación de la pareja de sus padres en la que la madre permanecía sometida por la fuerza de la dominación y aplastada por la violencia de la posesión, no le había dejado al

2. Existe una curiosa aseveración de Garcilaso. El Inca, luego de reiterar que tradujo los *Diálogos* al "romance castellano", afirma que León Hebreo "anda traducido en todas las lenguas hasta en lenguaje peruano (para que se vea a do llega la curiosidad y estudiosidad de los nuestros)". Ficción o realidad, el sustrato quechua reaparece.

mestizo cusqueño otra alternativa que la identificación sin resquicios con el conquistador. Reprimida, confinada a los estratos más profundos de su psiquismo, yacía la pareja parental. Su representación inconsciente, agitada por las confusiones tempranas, por el estruendo de la conquista, por la ubicua presencia del desarraigo y de la muerte, ponía en relación una pareja de objetos desdibujados, dislocados, fragmentados. El texto neoplatónico le permitió a Garcilaso ensanchar su paisaje interno. En el espacio ahora abierto, el itinerario obligadamente unidimensional, recorrido y definido por su identificación excluyente con el padre conquistador - podía seguir nuevos rumbos, desplegarse, abrirse a otros registros.

Melanie Klein (1964) ha descrito las escenas angustiantes que pueblan el mundo interno del infante. Tengamos en cuenta aquella fantasía inconsciente en la que la sexualidad y violencia se amalgaman y compactan: la fantasía de la imagen combinada de los padres. Mientras realizaba la lectura, el mestizo cusqueño podía adentrarse en las interioridades de un texto que puede ser definido como la simbolización de la experiencia erótica. Así, siguiendo los hilos del tejido de voces enlazadas en un diálogo amoroso, iniciaba un proceso por el cual la imagen en bruto, a la vez entreve rada y disjunta, empezaba a distinguirse, a modificarse, a adquirir perfiles más precisos. A ello aportaban las disquisiciones de León Hebreo sobre el andrógino (Cf.De Armas Wilson, *op. cit.).* Ellas esbozaban los trazos mediante los cuales se podían delinear las diferencias que permitían aclarar la primitiva fantasía de los sexos aglutinado s en una escena tanática y confusa. El símbolo platónico *"aggiomato"* contribuía a tan importante reorganización.[3] Al acceder a un orden dialógico que implicaba mutualidad y respeto, Garcilaso percibía un nuevo modo que incluía la

3. En relación a este punto es interesante recordar que Mircea Eliade contrasta la época de la vigencia de la concepción del andrógino con la de la proliferación de imágenes del hermafrodita. Esta proliferación indicaría los efectos de la erosión de valores primordiales. La degradación del símbolo habría sido consecuencia de una incapacidad de percibir sus significaciones metafísicas. Así, el andrógino quedaba reducido a la condición del hermafrodita: una imagen en la que los dos sexos coexisten en una yuxtaposición anatómica y fisiológica. "Unicamente el andrógino ritual constituye un modelo, puesto que implica, no el cúmulo de órganos anatómicos, sino simbólicamente, la totalidad de potencias mágico-religiosas solidarias de los dos sexos". Eliade 1962:124.

aceptación de las diferencias sexuales y el predominio de lo erótico sobre lo tanático.

La perspectiva que se había abierto nos da acceso a los cauces por los que podría haber discurrido la elaboración subjetiva de su identidad mestiza. Mediante la lectura dialógica que hizo de los *Diálogos* de León Hebreo, Garcilaso estableció a León Hebreo y sus *Diálogos* como el objeto subjetivo que necesitaba para compartir y desplegar a]gunas de sus interrogantes. La lectura debe haber suscitado un resurgimiento de los conflictos y ansiedades que asediaban la imagen y el sentido de sí mismo. Se le hacía necesario despejar el camino para incluir aspectos previamente excluidos. Este proceso requería de la asistencia de un objeto que fuera capaz de catalizar una transformación que afectara en profundidad su perspectiva vital y su propia identidad. La traducción facilitó la identificación de Garcilaso con León Hebreo, es decir, con Judá Abarbanel ya transformado por el exilio. Así el sefardita exiliado cumplió la función de un *selfobject* [4] para el veterano de la guerra de las Alpujarras. El *selfobject* contribuyó a restañar viejas heridas. Abolidas las distinciones entre Garcilaso y el *selfobject,* éste posibilitó esa convergencia de procesos de transformación que Kohut (Ornstein 1978) ha definido bajo la noción de internalización transmutativa. Letra y sentido, imagen y símbolo, la traducción de la obra de León Hebreo resignificó una trayectoria y reformuló un proyecto de vida. La noción de Kohut articula y sintetiza una convergencia de procesos.

Si la inmersión de Garcilaso en la traducción tuvo como consecuencia la translaboración de su conflictiva escena primaria, esto a su vez facilitó un primer reconocimiento de las diferencias sexuales. El conjunto permitió a Garcilaso desarrollar las capacidades subjetivas necesarias para poder asumir la complicada y contradictoria riqueza de sus orígenes. Capaz de reconocer y aceptar las diferencias, Garcilaso pudo intentar reconciliarlas.

El mestizo afincado en España había puesto sus ojos en el libro de un judío sefardita expulsado de la península. Aquél cuya lengua materna era el quechua emprendía una traducción del toscano al espa

4. Dejamos *selfobject* en inglés. Las traducciones *autobjeto y sujetobjeto* no dan el sentido del original.

ñol. El hombre criado entre armas y caballos elegía un texto neoplatónico. El hijo de una pareja verbalmente incomunicada recreaba diálogos de amor. Garcilaso ocupaba todas esas posiciones: mestizo, quechuahablante, hombre de armas e hijo. Pero era el orden de la escritura el que haría posible "la elaboración de un lugar en el cual Garcilaso podía asumir su mestizaje" (Hernández y Saba 1979: 118).

El futuro escritor mestizo de la lengua española nacía a la creación luego de haber liberado la relación de sus padres de las violencias que invadían su escena originaria. Había reconocido la pérdida en toda su magnitud. Podía aceptar el significado de la ausencia y asumir la vivencia dolorosa del duelo. Entonces pudo tener lugar la recreación de aquello que alguna vez fue amado y luego perdido, aquello que alguna vez estuvo intacto y fue después dañado (Segal 1981). "Al traducir de una lengua a otra los *Diálogos de Amor*, Garcilaso asumía una carencia, iniciaba una demanda de amor y comenzaba a entender y reparar el vínculo de pareja de sus padres; por eso la traducción surge como intento de síntesis, deslindamiento de espacios, conjunción de diferencias y similitudes, de conciliación y ruptura de sistemas significantes" (Hernández y Saba, *op. cit.:118-119).*

El largo y prolijo título con que el libro fue publicado reza: "La traducción del indio de los tres Diálogos de Amor de León Hebreo hecha de italiano en español por Garcilaso Inca de la Vega natural de la gran ciudad del Cusco, cabeza de los reinos y provincias del Pirú". El vecino de Mantilla, el capitán Garcilaso de la Vega, ahora residente en Córdoba asumía su derecho a intercalar en el Garcilaso de la Vega el nombre del Inca. "No sólo se llamó resueltamente 'indio', sino reivindicó para sí el título, de abolengo imperial indígena de 'Inca'" (Miró Quesada, *op. cit.:* 106).

En la nueva modificación de su apellido el traductor mantenía los vínculos con su padre y la homonimia con el poeta toledano. Al designarse intercalando el apelativo de *Inca* establecía sus diferencias. El nombre de pluma de Judá Abarbanel, que subrayaba la afirmación hebrea del exiliado, había ejercido su influjo sobre el peruano afincado en España. Una vez definido como mestizo en lo genérico, Garcilaso Inca de la Vega se iba a definir en su vida personal más y más en los términos que dicta el oficio de escribir.

IX

EL OFICIO DE ESCRIBIR

Garcilaso fue adquiriendo lenta y laboriosamente las herramientas de su oficio. Desde que tomó la pluma se dirigió, a través de la escritura, hacia un objetivo: la recuperación del bien perdido. Resulta sugerente leer de corrido los títulos de sus libros en el orden en que se publicaron. Lo es más, leer sus dedicatorias y tener una idea, incluso superficial, de las condiciones en que fue produciendo su obra. Su prosa llegó a niveles cada vez más exigentes y a expresiones formales más acabadas. No se trata de examinar la obra del Inca desde el punto de vista literario; sin embargo, nos interesan particularmente las características de su construcción y su lenguaje. Más allá de la excelencia de su estilo, de la destreza con que empleó los recursos y las técnicas de la narración y de la sutileza con que estableció distingos y precisiones, se sitúa una experiencia conflictiva. Es a ella a la que queremos aproximamos.

Obviamente, toda obra literaria puede ser examinada desde diversas perspectivas. Para hacerlo desde cualquiera de ellas es necesario contar con la información que permita enmarcar el escrutinio. Hace algo más de treinta años, José Durand (1955) señaló un conjunto de requisitos que se debían cumplir para poder ingresar al análisis y crítica de la obra literaria de Garcilaso con paso más seguro. Algunas de las carencias que apuntó el investigador han sido superadas. Se ha llegado a una mayor precisión acerca de la "complicada y engañosa" cronología de la redacción de los libros, a un conocimiento más amplio de las fuentes y a una mejor elaboración de los asuntos lingüísticos y de estilo. Las investigaciones posteriores a esa fecha han afirma

do las bases y ensanchado los horizontes en relación a la obra de nuestro autor.[1]

Este capítulo no pretende dar cuenta exhaustiva de los factores que confluyeron en la vocación literaria de Garcilaso ni de los motivos por los que asumió la condición de escritor. Tal vez no llegue siquiera a aclarar las ambiciones que tuvo como autor o a discernir las fuerzas que determinaron la coherencia interna de su obra. Lo que pretende es ver en qué medida escribir respondía a una necesidad interna y de qué forma la escritura organizó las relaciones del escritor con su vida y con su tiempo.

Angel Rama ha dejado interesantes reflexiones sobre la literatura latinoamericana, nacida de una imposición drástica y violenta que no reconoció la valiosa "otredad" de lo aborigen y deudora de las "espléndidas lenguas y suntuosas literaturas" de España y Portugal. El crítico uruguayo da inicio a su libro sobre los procesos de transculturación narrativa en América Latina afirmando que nuestras letras "nunca se resignaron a sus orígenes y nunca se reconciliaron con su pasado ibérico" (Rama 1985:8). Bien mirado y a la larga, parece cierto; pero no lo es en nuestro caso. Para Garcilaso, primer escritor de nuestra patria que publicó su obra, la aceptación de sus orígenes y el deseo de reconciliación se impusieron hasta constituir el centro mismo de su quehacer. Su obra escrita gira en torno a una clave de la que es variación generosa: recuperar la identidad en riesgo, buscar el reconocimiento, divisar en el desorden de la violencia el sentido de un nuevo orden posible.

El Inca había empezado su carrera literaria con una traducción. La redacción de la misma constituyó un dilatado ejercicio de estilo. Su versión, precisa y de muy buena factura, recibió elogios. Además, un trabajo que empezó como fruto del ocio le permitió ver sus resultados impresos y publicados en letra de molde. Así pudo ofrecer a su Católica Real Majestad "tales primicias o primogenitura" y el discurso entero de lo "hecho con la espada y con la pluma". El Inca tenía cincuenta años.

1. Nos referimos, entre otros, a los trabajos de Durand (1976), Miró Quesada (1971,1985), Pupo-Walker (1982), las apreciaciones de Carmelo Sáenz de Santa María (1965), Julio Ortega (1988), González Echevarría (1988), y Zamora (1988), entre otros.

Muchos años atrás, en su adolescencia temprana, cuando aún se llamaba Gómez Suárez de Figueroa, había sido escribiente de su padre. El mozo pasó parte de su tiempo copiando cartas y redactando escritos para él. Quien había mamado el quechua en la leche de su madre, recogía, por escrito, las palabras de su padre en español. La lengua vernácula que el niño había aprendido al calor de los cuidados maternos, sufría los efectos de la nueva lengua que se afirmaba mediante la escritura. El hecho de escribir contribuía a que Gómez ocupase un lugar en la compleja estructura conformada por su padre, su madre y sus respectivas lenguas. El lugar estaba determinado por la intersección entre el deseo de presencia y cercanía propio de la palabra hablada y la representación de la ausencia y la distancia implícitas en el signo escrito. El acto mismo de escribir hacía evidentes los procesos de sustitución y desplazamiento constitutivos de la estructura lingüística.

Tal vez sea necesario insistir sobre el modo cómo, a través de la transición de lo oral a lo escrito, se hacen visibles los planos entre los que media la articulación simbólica que signa las diferencias entre lo que podemos denominar la imagen de la madre y la función del padre. La madre al constituir el primer objeto del infante inaugura las relaciones primarias en las cuales éste consolida la imagen de sí mismo. En el caso en cuestión, todo ello tuvo su registro inmediato en la lengua de los incas: el *runa simio* A diferencia de la madre, estable y presente, el padre se instituyó más bien como un símbolo. El capitán conquistador, a título de ser su padre había dado al niño mestizo el nombre con el que figura en los registros eclesiales y de la Corona. Desde el primer momento ejerció las prerrogativas de la patria potestad. Dicho de otro modo, actuó en el nombre del padre. En tal nombre lo inscribió. Por ello, cuando algo mayor el niño Gómez empezó a seguirlo y, más aún, cuando de adolescente empezó a servirle de escribiente, sus pasos y sus trazos delinearon los signos visibles de una transformación por la cual la primacía del lenguaje español presidió la organización del orden simbólico. Así, a la par que los representantes del deseo incestuoso, fueron reprimidos los vocablos quechuas que lo representaban en su proximidad carnal.

Conviene recordar que el imperio incaico siendo una organización social tan vasta y tan minuciosamente administrada careció de un sistema de escritura. Por ello, el dominio del lenguaje -la frase des

taca su incondicional ambigüedad - constituyó un elemento esencial de la conquista. Gramática, escritura, intérpretes y libros son cuatro facetas que muestran la participación del lenguaje en la sujeción de los indígenas. La *Gramática* de Nebrija se publicó en 1492 y consagró al unísono la norma oficial del español y su propuesta imperial. En cuanto a la escritura, ésta jugó un papel preeminente en la actividad conquistadora y, podríamos decir, sin pretender hacer un juego fácil de palabras, que la escritura del Contrato de Panamá configura el texto inicial hispano sobre el Perú. Si pensamos en el desempeño de los intérpretes, Felipillo y Martinillo llevaron el castellano a la lengua vernácula y la lengua vernácula al castellano con la misma intención pero con diversa suerte. Y por último, veamos el asunto de los libros: primero el de fray Vicente Valverde que al rodar por los suelos -en los hechos o en la fantasía, es indiferente - puso en marcha la captura de Atahualpa y en segundo lugar, el libro primicia de la imprenta en Lima, la *Doctrina Christiana...*, que confirmó la política oficial de identificación de las *huacas* andinas con los demonios cristianos.

El mundo incaico, lleno de costumbres rituales, jerarquizado y ceremonial, que cifraba y resumía los códigos de las culturas andinas que florecieron y desaparecieron antes del Tawantinsuyu, se vio conmovido por la violenta irrupción lingüística europea en el discurso original y aislado del inmemorial texto prehispánico registrado sin los trazos de una lengua escrita. De este hecho decisivo parecen brotar contenidos, tareas y dificultades fundamentales que han discurrido más o menos caudalosamente por la historia del Perú afectando nuestra vida en común, nuestra experiencia vital, nuestro uso del lenguaje y los horizontes de nuestra reflexión.

No deja de llamar la atención -y sin embargo, era tan de esperarse - que en ese espacio singular, sacudido por transformaciones sísmicas, muy poco tiempo después, aparecieran dos peruanos, cronistas mayores: Garcilaso el mestizo y el indígena Guamán Poma de Ayala. Desde el sosiego distante el uno y desde la zozobra andariega el otro, virtieron en palabras su experiencia. Garcilaso las vio impresas. Guamán Poma sólo manuscritas. Ambos escritores, recogiendo sus más personales angustias, asían en importante medida la experiencia peruana de los momentos fundantes, iniciaban la producción de nuestro discurso cultural e inauguraban la reflexión americana.

Pero, volvamos a nuestra historia y recapitulemos. Gómez Suárez de Figueroa había viajado a España, mudado de nombre y ganado sus despachos de capitán. Cerca de Montilla, donde Garcilaso vivía y criaba caballos, quedaba el pueblo de Las Posadas. A ese lugar acudió a servir de escribiente a un viejo conquistador, veterano de las campañas de la Florida y del Perú. Como hemos tenido ocasión de ver, fue Riva Agüero quien logró identificar al personaje como Gonzalo Silvestre. Garcilaso quería apurar una empresa que se había prolongado demasiado. De los apuntes iba a emerger *La Florida.* Por ese tiempo Garcilaso entretuvo - por sugerencia de Juan de Pineda – la idea de llevar a la prosa las *Lamentaciones de Job,* que habían sido objeto de una interpretación en verso por García Sánchez de Badajoz, deudo lejano suyo. El jesuita quería que Garcilaso devolviese a las *Lamentaciones* el sentido espiritual que habían perdido en la versión del poeta (Loayza 1974a).

Sin embargo eligió redactar *La Florida.* "[I]mportuné muchas veces a aquel caballero escribiésemos esta historia, sirviéndole yo de escribiente", dice en el proemio. Podríamos caer en la tentación de usar la expresión norteamericana y decir que Garcilaso actuó como *ghostwriter* de Silvestre. Tres detalles nos lo impiden. Guarda silencio sobre el nombre de su interlocultor, éste es sólo su informante; estampa su nombre en el título mismo, se trata de *La Florida del Inca;* coteja y enriquece su versión con los manuscritos de Alonso de Carmona y Juan Coles, testigos presenciales de la expedición de Soto. En el proemio citado, Garcilaso se extiende en consideraciones con respecto de las diferencias acerca del estar en posesión de la historia y tener la capacidad de articular un discurso con arreglo a la secuencia temporal y a las precisiones geográficas.

El libro, no obstante las referencias al heroismo de los naturales, pone en evidencia la identificación del Inca con los conquistadores. Tal vez esta identificación es la que hace que "la voz primordial del narrador [sea] la de un hombre desprovisto de una identidad cultural precisa" (Pupo- Walker 1982b:60). Pensamos que es así. Pero hay algo que la lectura de *La Florida* pone de manifiesto. A los conocimientos y procedimientos de los historiadores - que el Inca ha hecho suyosse unen recursos de lenguaje y artificios literarios usados con deliberada elegancia. Las lecturas, los ejercicios y las traducciones se han

enraizado en la sensibilidad nativa y han dado como fruto una prosa excepcional. En ella se entre cruzan las maneras renacentistas con las estructuras narrativas propias de la tradición oral andina.

Las distinciones que permiten clasificar los diversos objetos literales se fueron estableciendo a lo largo de un proceso que se inició a partir de las ideas de Aristóteles. Susana Reisz de Rivarola (1986:21)nos recuerda que a la "práctica discursiva que se refiere a hechos particulares, efectivamente ocurridos" - es decir a la historia -, se oponen "todos los textos que representan lo posible y general, [los] que proponen modelos de tipos humanos, comportamientos y sucesos que no se han producido pero podrían producirse". Tal clasificación, añade la autora, no es siempre fácil de aplicar. Tanto más complejo es el problema que plantean los primeros textos escritos en y sobre el Nuevo Continente. Sin embargo, las relaciones entre historia y ficción en la historiografía indiana están siendo cada vez mejor dilucidadas (Mignolo 1981).

Pensemos en *La Florida.* "Hay en [ella] como una especie de equilibrio entre la historia y la literatura, entre la crítica y la creación, entre lo que el Inca Garcilaso había aprendido en sus lecturas y lo que en él brotaba o empezaba a brotar espontáneamente" (Miró Quesada 1955:90). Citamos la apreciación de Miró Quesada con cierta extensión por cuanto capta con acierto una faceta importante. Luis Alberto Sánchez (1981) ha intuido el otro lado de la medalla, los aspectos conflictivos de la síntesis, el revés de la trama, por así decirlo. *La Florida* es a la vez novela y crónica. Los ecos de la polémica entre Riva Agüero y Menéndez y Pelayo, aunque atenuados, aún resuenan. Así, en la encrucijada, podemos aquilatar el sentido de la aserción tantas veces repetida, de Ventura García-Calderón, que compara el libro a una "Araucana en prosa". Síntesis y conflicto entretejen los hilos del texto.

En relación al carácter heterogéneo del género discursivo, Susana Reisz de Rivarola se refiere a las limitaciones y confusiones de la crítica literaria frente a ciertos textos. La autora señala cómo en el discurso de los especialistas asoma "la misma mezcla de perplejidad apenas encubierta y sagacidad hermenéutica, de ambigüedades, pronunciamientos apodícticos y contradicciones subyacentes" (Rivarola, *op. cit.:21*). En las producciones escritas de la conquista y de las primeras décadas

de la colonización tienen singular importancia la digresión, la inclusión de hechos aislados narrados extensamente, la divagación, la referencia biográfica (Chang-Rodríguez 1988). En la composición de *La Florida* el Inca Garcilaso utiliza todos estos recursos. Ellos se hacen más abundantes en su obra posterior. Esto, que constituye un quebradero de cabeza para la crítica, ofrece un material lleno de sugerencias para el psicoanalista. Es posible encontrar claves para su interpretación incluso en su estructura narrativa.

A partir de la perspectiva psicoanalítica, André Green (1977:28) se ha referido a algunas de las transformaciones que produce la escritura. La fundamental sería la siguiente: trasladar la no representabilidad del fantasma inconsciente a la no representabilidad de la escritura. Para ello debe pasar por las representaciones preconscienteso Al constreñir la comunicación a la traza escrita o, dicho en otras palabras, al hacer de ésta el medio exclusivo de transmisión del mensaje, la escritura somete fantasías, aspiraciones y deseos a la exigencia fundamental que proponen los caracteres lingüísticos. Por lo tanto, existiría un clivaje fundamental entre el texto y la representación. Habría una distancia comparable a aquella existente entre las representaciones de palabra y las representaciones de cosa. Recordemos que para Freud la representación de cosa caracterizaría al inconsciente en tanto que consciente e inconsciente serían los lugares de la representación de palabra.

Pero hay algo más. Para alguien quien, como el Inca, inició su actividad literaria corno traductor, era necesario el establecimiento de relaciones entre los diversos lenguajes que conoció. Su vida intelectual se desenvolvió en medio de la interacción de las diversas lógicas que cada lenguaje representaba. La situación de individuos multilingües, estudiada desde la perspectiva psicoanalítica, permite observar con claridad una pluralidad discursiva. O, corno dicen los investigadores, un "polilogismo". Para ellos, incluso en el individuo monolingüe existe un polilogismo polidiscursivo inevitable. Es decir, están copresentes uno o más discursos. Esto es más evidente en los sujetos multilingües.

La noción apunta a la existencia de diversos estratos de la organización mental, a la imposibilidad de lograr traducciones ajustadas de un lenguaje interno a otro y a los modos que esta estratificación y esta

traducción aproximativa asumen dentro de la psique de cada individuo. Los esfuerzos comunicativos y de traducción se intentan entonces, esencialmente, mediante procesos metafóricos. Cuando las urgencias para la supervivencia personal y cultural son lo suficientemente fuertes, los autores han observado en estos pacientes la realización de esfuerzos tendientes a la reconexión de diversos aspectos de la literalidad. También han consignado que un nuevo lenguaje puede crear nuevas vías para reestructurar antiguas introyecciones. El interjuego entre la lengua materna y la lengua posteriormente aprendida permite estos desarrollos (Mehler, Argentieri y Canestri 1990).

Tal vez tal polilogismo esté en la base de una de las modalidades de la composición garcilasiana: el uso de la digresión. Enrique PupoWalker, el crítico que mejor ha estudiado este fenómeno, apunta que éste es un vocablo de estirpe logocéntrica que subordina el discurso literario al histórico. Por ello prefiere utilizar otros términos: ficción, narración o relato intercalado (Pupo-Walker, *op. cit.).* La función de este recurso es múltiple. Nos interesa subrayar que estas interpolaciones anecdóticas o imaginativas establecen una compleja intertextualidad, generan "hechos de discurso", para usar la expresión de Barthes. Antonio Benítez-Rojo (1988:270-271), comentando uno de estos breves textos intercalado en la *Historia de las Indias* de Bartolomé de las Casas, apunta que procede de "adentro", que "tiene mucho en común con ciertos sueños" y que su aparición en el texto "tiene por fuerza que haber dejado huellas del mismo modo que un sueño incluye colgajos de realidades inmediatas a él". A partir de esta comprobación procede a un sutil y brillante análisis textual.

Dejamos para el próximo capítulo la exploración de un relato intercalado que aparece en los *Comentarios.* Ello nos ha de permitir ver, como a la luz de un fogonazo, el singular estatuto que la escritura tenía para el Inca.

Habíamos mencionado que los incas no conocían la escritura. En las crónicas encontramos tan sólo la curiosa descripción de Montesinos sobre un antiquísimo sistema de escritura cuyo uso fue supuestamente prohibido por los Incas. El dato no ha sido comprobado. El jesuita Acosta (1962) ha dejado precisas consideraciones sobre las escrituras china y japonesa, las figuras de jeroglíficos mexicanos y los *quipus* incaicos, sistemas todos conocidos por él directamente. Según

Acosta, los habitantes del Perú, antes de venir los españoles, no conocieron ningún género de escritura, ni letras ni caracteres, ni cifras ni figurillas. En el texto dictado por el Inca Titu Cussi Yupanqui y transcrito por el escribano mestizo Martín Pardo en 1570, se consignan interesantes reflexiones acerca de la impresión que las letras y cartas produjeron en los hombres del ande sobre las que ha llamado la atención Luis Millones (1985). Las consideraciones de Victoria de la Jara sobre los *tocapus* incas y los trabajos de Iaccovlev y de Larca Hoyle sobre los pallares incisos mochicas son evidentemente del mayor interés, pero ninguno de estos artefactos parece constituir una forma de escritura. Se puede afirmar, aun otorgando a los *quipus* y a los *tocapus* los beneficios de la duda (cf. W. Burns Glynn 1981), que las civilizaciones andinas no lograron establecer las bases de un sistema de notación simbólica que tuviera las características de un genuino código de escritura. El caso de los mayas, quienes alcanzaron a establecer una escritura cuyo arduo desciframiento permite entrever que combina ideogramas con elementos fonéticos, es distinto. Los aztecas con sus estilizados pictogramas habían logrado un método mnemotécnico mas no un sistema de notación del lenguaje. En la inquietante observación de Todorov (1982), las tres grandes civilizaciones americanas que encontraron los españoles y que se hallaron situadas a diversos niveles de la evolución de la escritura asumieron, tal vez por ello, diversas actitudes frente al invasor. Los incas creyeron en la naturaleza divina del conquistador, los aztecas tan sólo durante los primeros momentos. Solamente los mayas, cuando se preguntaron por la naturaleza de los españoles se respondieron que no se trataba de dioses: apenas de extranjeros.

Cabe recordar que en los siglos XVI y XVII se insistía en una nítida distinción entre la palabra hablada y la escrita. Entre otras cosas porque el uso del signo escrito separaba a los pueblos en civilizados y bárbaros. El haber creado un sistema de escritura indicaba la superioridad de los civilizados. Ya Santo Tomás de Aquino había calificado de "bárbaros en segundo grado" a los grupos que carecían de escritura. No está demás recordar que Ginés de Sepúlveda utilizó estas razones para destacar la inferioridad de los antiguos americanos.

Nos hemos referido al asunto de la escritura. Ahora pensemos en el hombre. El Inca Garcilaso, escribiente, lector y traductor había de

venido en escritor. Tal vez no podamos llegar a desentrañar sus más íntimas razones. Es difícil superar las oscuridades que se proyectan sobre el trecho tan grande entre el tiempo presente y su propio tiempo. Sin embargo, aún a través de los siglos, se puede apreciar nítidamente una corriente creativa de importancia fundamental. "Crear una obra de arte es un equivalente psíquico de la procreación. Es una actividad genital bisexual que requiere de una buena identificación, tanto con el padre que da, cuanto con la madre que recibe y gesta al niño" (Segal 1955:392). El acto de reparación que subyace a la traducción de los *Diálogos de Amor* se transformaba en un acto de genuina creación.

Existía también, en el Inca, un proyecto de ambición americana. En su decisión de escribir, en su éxito al "apropiarse del signo", en su hazaña de "conquistar los recursos de la contra conquista", Garcilaso se apresta a esbozar una salida a la relación amo/siervo. Cuando menos a los aspectos de la misma configurados en torno a la supuesta superioridad étnica de los conquistadores. Por ello, al final de su vida podrá destinar su obra "a los indios mestizos y criollos de los reinos [...] del Perú". Al dirigir sus libros a un destinatario americano les imprimía un recorrido que desfacía los entuertos producidos por la mencionada carta de la anécdota.

Pero en cuanto a los aspectos más cercanos a su propia persona, parece plausible plantear que Garcilaso buscó "curarse" a través de la escritura. Esto, si por curarse entendemos integrarse, alcanzar reconocimiento, reconciliarse con sus aspectos conflictivos. El papel y la pluma han servido para tales menesteres. "Crezco conforme escribo, escribo conforme crezco" decía San Agustín en una de sus cartas. Tal vez convenga traer a colación el caso de Sigmund Freud. Desde la publicación de las cartas que el fundador del psicoanálisis dirigió al médico berlinés Fliess (Freud 1985), son muchos los comentaristas que han subrayado que el hecho de escribir las cartas que daban cuenta del despliegue de su auto análisis, tuvo importancia capital en el proceso del mismo. El destinatario de las cartas sirvió a Freud de "psicoanalista" en el proceso de su autoanálisis. Si esto suena paradójico me apresuro a decir que la contradicción es más aparente que real. Fliess representaba a esa otra conciencia de la cual Freud esperaba reconocimiento y a la cual no quería someterse.

Garcilaso no podía intentar un autoanálisis. Eso es obvio. Para él, curarse significaba curar las heridas que en su alma habían producido los destrozos que el tiempo de la conquista y de las guerras había causado en su patria. Era menester que asumiese el dolor del duelo y de la ausencia. Sólo así, en la verdad del reconocimiento y en el crisol de la experiencia, pudo crear la imagen del bien perdido en una visión de conjunto capaz de trascender los espejismos de una mera idealización caleidoscópica de la fragmentación (Meltzer 1988). Para ello era menester recuperar del olvido una tradición que, siendo ágrafa, tuvo sus formas de evitar la volatilidad de la palabra hablada. Solamente ahora tomamos conciencia de ello. Vansina (1985) ha incluido la historia oral como práctica válida en el quehacer historiográfico moderno.

Garcilaso, al igual que Betanzos y Molina, Guamán Poma y Santa Cruz Pachacuti, volcó al español los testimonios recogidos en *runa simi*. Mas una particularísima tensión creativa anima la obra del Inca. Macera (1989) ha puesto especial énfasis en la importancia que la tradición oral tuvo para Garcilaso. A partir de ella se construyó una patria, recuperó un pasado y delineó una utopía. Tal vez la construcción, la recuperación y el diseño de una patria situada entre el pasado y la utopía sólo pudo tener lugar en el trecho que media entre la tradición oral y el texto escrito. En ese mismo espacio se dio la creación literaria del Inca. El impacto estético de su obra se debe en no poca medida a la oscilación entre lo oral y lo escrito de la configuración significante que nos ofrece. Oscilación comparable a aquélla que ocurre entre la metáfora y la metonimia. Rosolato, quien ha trabajado sobre este punto, se refiere al temor causado por la metáfora al desprenderse del fondo metonímico de significantes validados culturalmente para volver sobre él e intersectarlo. Ello produce una creación de sentido y subraya el valor dinámico de la diferencia irreductible que hace evidente. El efecto particular de sentido que produce la oscilación metáforo-metonímica reside en que no se confina a una sola intersección. Tiende a producir la interferencia de múltiples circuitos "de tal suerte que se induce una reunión aun cuando ésta no pueda jamás ser enteramente explorada o devuelta a una identidad" (Rosolato 1978: 60).

La narración intercalada corta el discurso de la abundancia como la carta la comunicación oral. Al mismo tiempo la enumeración de los

frutos de la abundancia interfiere con la narración de las grandes magnanimidades de Huayna Capac a la vez que la ilustra. De modo homólogo el apelativo *Inca*, intercalado en el Garcilaso de la Vega, sirve de presentación al traductor mostrando y resolviendo su contradicción; puesto al inicio del patronímico, reubica el texto y pone en relieve la procedencia del escritor. La diversidad de orígenes asegura la pluralidad de sentidos. La creación de múltiples haces por efecto de la reverberación inducida no hace estallar, sin embargo, la coherencia del texto escrito. La lectura de la obra del Inca nos deja ver los resultados de la aplicación sistemática de la lógica de la articulación. Los *Comentarios Reales* no sugieren un intento de aprehensión totalizante, aparecen más bien como el producto de un esfuerzo heroico por articular los elementos del conjunto.

Escribir constituyó también una afirmación personal para nuestro autor. Cuando se hubo presentado ante el Consejo de Indias fue silenciado. "Lo que han escrito los historiadores no puede negarse", le dijeron. Como diría un terapeuta de familia, era una típica transacción descalificadora. El escribiría; para sustanciar sus abolengos u otorgárselos, para hacerse de una historia, para recordar a su madre, para reubicar a su padre, para conseguir un lugar. Investigó los orígenes y describió los esplendores de un imperio creado por los suyos. Pero no olvidó que también fueron suyos quienes lo destruyeron. Así, con el corazón dividido pero puesto en ese imperio, "antes destruido que comprendido", intentó reintegrar mundo y lenguaje, construir una urdimbre de referencias para colocar la trama narrativa que le permitiera tejer el texto que pudiera dar realidad histórica a las leyendas de los incas. Así, podría devolver a los señores del Tawantinsuyu el lugar de la historia del que habían sido arrancados y a los conquistadores el aliento épico que estaba en riesgo de ser olvidado.

En el proceso sufrió cambios. Al final era otro pero también era más él mismo. No solamente se apropió del signo; perfeccionó el arte de escribir. Así pudo explicar a los europeos la realidad del Nuevo Mundo. Su asombroso esfuerzo por acceder a lo mejor de la cultura europea de su tiempo y el cuidadoso esmero con que pulió su prosa elegantísima no impidieron la expresión de las estructuras ideológicas andinas. Mediador entre dos orbes culturales, fue también un defensor de la cultura universal frente a la "uniformización" y el *"stripping*

down" que la cultura europea sufría en el apresurado trasvase a nuestras tierras (Cf. Foster 1960). Fue, en ese sentido, aún más español que los españoles que llegaron a nuestras costas. Tal vez ésta sea la razón fundamental que explica el arcaismo relativo de su prosa.

La controversia sobre la fidelidad de sus recuerdos, sobre la transparencia de sus intenciones, sobre la veracidad de sus historias, sobre la razón de sus olvidos, o sobre la autoridad de sus testimonios, ha de continuar. Pero, su obra escrita permanece y sus valores artísticos se acrecientan. Recordemos el pensamiento de Arnold Hauser (1975:161): "el arte no se limita nunca a ser expresión sino también discurso; lo retórico es uno de sus elementos necesarios. El enunciado más sencillo del arte es ya evocación, provocación, dominación y a menudo violación".

Loayza, peruano, escritor, traductor, expatriado, intuye e imagina. Así, recrea en una vivencia empática lo que imaginamos sintió nuestro autor en el momento de escribir. Vale la pena citarlo *in extenso:* "Mira otra vez los papeles que tiene en las manos como un mensaje enviado de lejos y hace tiempo, pero sabe que es un hombre distinto y está tranquilo. Sus manos los ordenan y su inteligencia, como separada de sí, imagina las páginas que escribirá para dar testimonio de algo que ha nacido. Garcilaso escribe, a su habitación entra la clara mañana y después la tarde, y el Inca Garcilaso de la Vega, el primer peruano, está escribiendo en amor natural de la patria" (Loayza 1974b:86).

X

LA ESCRITURA Y EL PODER

De los muchos relatos que el Inca intercala en sus *Comentarios,* uno llama particularmente la atención. Existen narraciones de contenido similar, en las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería, en la *Historia* de Gómara, y en otros lugares. En la época del descubrimiento se podría decir que fue casi un tópico. Ricardo Palma toma el "cuento gracioso" como base para una de sus tradiciones, y J.J. Arrom lo comenta finamente en su *Certidumbre de América.* Lo interesante del relato, lo que lo salva del desgaste y restituye su vitalidad, es su filo crítico. El relato corta, podríamos decir, aquella porción de los *Comentarios* que ilustra lo que Julio Ortega ha denominado "el discurso de la abundancia".[1] Garcilaso trabaja el relato de tal manera que resulta ligero, irónico, tajante. La narración es espléndida en su concisión. Allá va, obviamente resumida.

Un conquistador apellidado Solar, avecindado en Los Reyes (Lima), tenía una heredad en Pachacamac. El capataz español que miraba por ella envió, por intermedio de dos indios, diez melones - fruto de las primeras semillas plantadas en esta tierra - y una carta, advirtiendo a los indios al entregársela que no comieran ningún melón pues si lo hicieren, ésta lo habría de decir. A media jornada uno de los indios quiso saber a qué sabía la fruta del amo. El otro, temeroso, dijo que no debían hacerla porque la carta lo diría. El primero puso

1. Aparece en el capítulo xxix "De la hortaliza y yerbas y de la *grandeza* de ellas", del libro IX de los *Comentarios Reales.* El libro IX: "Contiene las *grandezas* y magnanimidades de Huayna Capac..." (Las cursivas son nuestras).

la carta detrás de un paredón; así, al no ver lo que se disponían a hacer, no podría decir nada. El autor recuerda que los indios del Perú no sabían lo que eran letras. Imaginaban que las cartas que los españoles se escribían unos a otros eran una suerte de mensajeros y espías que decían de palabra lo que veían por el camino. Comido el primer melón decidieron que era conveniente emparejar las cargas y para ocultar su delito comieron un segundo melón. Llegados a Los Reyes presentaron los ocho melones al encomendero. Este, luego de leer la nota, preguntó por los melones que faltaban. Dado que negaron la falta, les señaló que mentían pues la carta decía que fueron diez los melones y que "habían comido dos". Al ver que el amo les dijo lo que habían hecho a escondidas no supieron contradecirlo y salieron diciendo que con mucha razón llamaban a los españoles con el nombre de Viracochas, pues alcanzaban tan grandes secretos.

A partir de una "transferencia" de nuestros puntos de vista e hipótesis,[2] procedemos a leer el texto. Es menester no dejarse atrapar por lo leído, escuchar sin caer en la fascinación de la letra. Una relación transitiva y especular, recíproca y reversible, antecede el momento en que se podrían establecer mediaciones. Por ahora nos limitamos a consignar este asunto crucial.

Dos actos de escritura, el del "cuento gracioso" y el de la carta, no figuran en el texto. Este, resultado del primero, no hace constar el producto textual del segundo. La estrategia retórica de mantenerlos implícitos tiene consecuencias importantes. Lo escrito parece recubrir esa hoja de papel cuya trayectoria y cuyos efectos constituyen su materia. De ese modo se imbrican la sucesión de los acontecimientos y la lógica de la narración. La misiva, cuyo texto literal no es mostrado, es entregada a los cargadores. Con ella, los melones y una orden verbal que supuestamente alude a lo que dice. La lengua escrita es presentada a los indígenas como expresión manifiesta de la censura establecida: como una lengua de represión. Se ha de volver al asunto cuando el amo "lea" el mensaje que le había sido destinado desde

2. Utilizo el término empleado por Freud en *El múltiple interés del psicoanálisis.* Es cierto que no tiene en el contexto el significado preciso que Freud daba al término contemporáneamente. Sin embargo, eligió utilizarlo al referirse a la extensión del psicoanálisis más allá del campo en que lo definía, el de la clínica.

que fuera escrito, al margen del relato. La letra escrita precede, por partida doble, a todas las ocurrencias relatadas.

Desde 1896 (Masson 1985) y de manera más explícita en el capítulo VII de la *Interpretación de los sueños* (Freud 1974: vol. IV-V), el aparato psíquico postulado por Freud contiene varias especies de signos, indicadores y trazas mnésicas. Estos son inscritos, transcritos y traducidos. Derrida ha señalado que la escritura adquiere primacía en el devenir de la construcción teórica de Freud. El aparato psíquico llega a "conformarse más y más en una metáfora de la traza escrita" (Derrida 1967:297). El breve trabajo sobre el block maravilloso disipa toda duda al respecto (Freud, "A note upon the 'Mystic writing-pad'" 1925 [1924], vol. XIX). Dentro del encuadre de la sesión psicoanalítica, en el momento mismo de la escucha, prima la voz: no hay referencia a traza o grama. Estas están referidas a la memoria inconsciente. Volveremos sobre esto.

En la convergencia de la teoría y la técnica psicoanalíticas, se define el campo en el que interactúan - de manera asimétrica, es verdad - los aparatos psíquicos del analizando y del analista. No olvidemos una "indispensable ironía" central al hecho mismo de psicoanalizar: "en una situación fundamentalmente dialógica, se invita al paciente a un monólogo continuo" (Leary 1989:179). La sobredeterminación de lo psíquico orienta el flujo de las asociaciones libres y, simultáneamente, se expresa a través de ellas. Una vez iniciado el proceso, todo dato que necesite para su registro de cierta coherencia con el todo desaparece en una diversidad que va *in crescendo.* El conjunto fluye y no parece ofrecer ninguna solidez. Se genera un universo verbal en gestación continua.

En nuestro caso el texto está ahí, fijo. Queremos leerlo de modo tal que podamos aproximar nuestra lectura al procedimiento analítico. Como en el análisis la lectura construye y desconstruye un universo afectivo y verbal en permanente formación. En la sesión analítica se trata de un texto envanescente en el cual los nudos que sujetan las formaciones sintomáticas se pueden desatar mediante la interpretación, sin duda lo más específico del acto analítico. Como éste se juega en un campo afectado por la sobredeterminación, es mejor decir las interpretaciones. Estas permiten desandar los pasos que condujeron a la formación del síntoma. El proceso ocurre dentro de una relación

cuya tensión exhuma asuntos olvidados. He utilizado una palabra bastante inadecuada: "olvidados". No fueron almacenados como recuerdos. Quedaron enterrados en el espesor de una vida y afloran a través de lo dicho o no dicho en el encuentro.

Vayamos al relato. El texto ausente de una carta guarda la letra que establece la censura. El marco de la escena excluye el intercambio. La relación es entre el capataz y el amo. Los cargadores indígenas no son reconocidos como sujetos. No han participado en la redacción del contrato que los compromete. Encerrados en el ordenamiento que la letra simboliza, están obligados a sufrir la voluntad del amo. En un momento, como si pugnase por romper el muro de contención construido con las palabras del capataz y la letra de la carta, irrumpe el deseo. Esto sucede entre *Pachacamac* y *"Los Reyes".* Exactamente en medio del camino entre el lugar denominado con el nombre correspondiente al antiquísimo adoratorio de un dios andino vigente aún en tiempo de los incas, y la ciudad fundada por Pizarro y designada así en honor de los soberanos de España. Los aborígenes, antiguos dueños de la tierra, ahora siervos, desean saborear la nueva fruta: saber a qué sabe. La reminiscencia bíblica parece imponerse de suyo. Una escena primordial en la cual el otro fruto, prohibido de otra manera, se halla en el centro de otro texto desde el cual convoca los deseos de la pareja originaria de la tradición judeo-cristiana. No ocurre así en el relato que tenemos entre manos. Los personajes son dos "indios", nombrados con el vocablo que surgió del colosal error que permitió a un europeo descubrir el nuevo continente en el que sea dicho de paso - creyó atisbar el paraíso original. Uno de ellos le habla al otro, que no se diferencia en nada de él. Se preparan para probar la fruta prohibida, para poner a prueba la letra.

Las semillas llegadas de España germinaron en Pachacamac. Ya hemos hecho referencia al topónimo. La palabra "heredad", que evoca sucesiones y herencias, designa en el relato las tierras de conquista que habían sido "encomendadas" al español Solar. El apellido – que bien sabemos es asemántico - se afilia a través de la homonimia del vocablo con tramas seculares. Por un lado alude a lo que pertenece al Sol, el dios *lnti* del culto imperial incaico. Por otro, a la porción de terreno en el que en España se edificaban las casas de los linajes nobles. Ambas referencias cargan de significado el nombre propio del

conquistador, encomendero de tierras e indios. Un complejo juego de oposiciones, genera la tensión del campo en cuyo interior los deseos toman por objeto a estas frutas, tan mestizas - o tan criollas – como el propio autor.

El cuidado del campo de labranza ha sido encomendado a un capataz que como doble del amo, vela por la tierra encomendada, las cosechas y los indios. Corno el amo representa la ley. Su poder se expresa en la interdicción verbal. Como hemos visto, la formula de modo tal que parece aposentarse en las letras escritas sobre el papel dirigido al amo. Más que transgredir un código los indígenas pretenden burlar la prohibición colocando la carta detrás de una pared. El relato se interrumpe para dar paso a una interpolación. El narrador se hace presente en el relato. En medio del texto, al igual que los dos cargadores indios, se encuentran el autor y el lector. Uno refleja al otro. Es necesario restablecer una mediación, apelar al símbolo.

El Inca Garcilaso señala que los indios del Perú no sabían lo que eran las letras e imaginaban que hablaban lo que veían en el camino. El valor simbólico de la letra escrita parece serles inaccesible. La digresión evoca una asociación inevitable: el encuentro entre el Inca y el conquistador. Los españoles traían el libro. La palabra impresa de un dios cuya tradición se conjugaba con la de la escritura. Atahualpa, soberano de un imperio de tradición oral, arrojó el libro por tierra. Las huestes del Apóstol Santiago arremetieron. La conquista toda cabe en la digresión del narrador. La carta es puesta detrás del muro; como si se tratara de reprimir el vehículo de la represión. El muro divide al campo en dos, el de la letra ciega y el de la acción sin testigos. De inmediato los indígenas deciden probar las frutas. El primer melón enciende el deseo, ya marcado por la letra. El segundo melón no imanta los deseos, aparece corno una evidencia indeseable. Es apenas un resto que debe desaparecer. Se trata de un efecto de la repetición: por ocultar un delito "hicieron otro mayor". Al llegar a Los Reyes, se oye la voz del amo. El texto de la carta, aparte de la referencia a los diez melones, tampoco aparece. En lugar de la letra las voces de los españoles resuenan en medio del mudo asombro de los indígenas. No de otro modo irrumpió en los Andes la tradición escrita sobre la oral. Hemos de volver sobre este punto.

El relato de Garcilaso no resulta inteligible sin acudir a hechos

ocurridos en la conquista. Tomados demasiado en cuenta impide que sus connotaciones se puedan poner entre paréntesis. La atención libremente flotante parece tropezar en cada alusión histórica. Resulta casi imposible seguir los consejos técnicos de Freud. El "efecto adormecedor de la realidad" se deja sentir (Bion 1967). Podría pensarse que, como ha dicho Foucault (1980:13), habría que referirse menos al modelo de la lengua y de los signos que al de la guerra y la batalla. "[L]a historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa: no es *langagiére* (...)". El texto del Inca parece estar arrastrado por una doble corriente: belicosa y *langagiére.* El peso de la carga hace de los cargadores siervos, instituye los efectos de desconocimiento y activa los procesos de idealización. En suma, hace dioses a los vencedores.

La carta destinada al amo termina por idealizarlo. En español, cabe recordarlo, no está en uso la sinonimia letra/carta como en otras lenguas. En el relato, los aspectos literales de la carta, aquellos visibles tan sólo en la organización de lo escrito no están expuestos. La estrategia narrativa confiere preeminencia a expresiones verbales que trastocan el sentido literal. No se reproduce lo que registró, mediante la escritura fonética, el capataz. Las palabras del encomendero no se refieren a esa inscripción previa a los hechos relatados; hacen eco a la culpa cuya insistencia está en la base de la repetición del acto. Resuenan como la réplica de una mala conciencia; calcan los trazos que el acto ha dejado en la memoria de los cargadores a quienes se les revelan como una transfiguración sonora del registro mnémico. Al decir que "habían comido dos" melones, se pone en evidencia la identificación del amo con los indios. A partir de ella "sabe" que se comieron los melones. Así pudo "escuchar" el diálogo de los indios.

Si atendemos a la carta, vemos que ésta pasa de las manos del capataz a las de los cargadores y por fin a las del amo. Ignoramos si las líneas escritas eran de saludo, de ofrenda o de agradecimiento. A la inversa de la carta robada a la Reina en el cuento de Poe analizado por Lacan, donde lo importante era que no se debía "llevar al conocimiento de su señor y amo" (Lacan 1966:27), lo que cuenta en esta anécdota es que la carta estaba destinada al amo y señor. En su recorrido previsto - del capataz al encomendero - la carta ha servido para algo más que para anunciar al amo que era el destinatario de los

melones, lo ha hecho objeto de una idealización que lo deifica, que lo hace un Viracocha.

La correspondencia entre el interior de la conciencia de los cargadores y las palabras del amo, en tanto que es resultante de la identificación, es inmediata e isomorfa. No ocurre así con las relaciones entre la escena del camino y lo escrito, en la carta y en el relato. O sea, entre el drama y lo que podríamos denominar, por conveniencia, preescritura y *post-scriptum*. Aquello que correspondería a lo vivido por los indígenas es sometido al contexto significativo propuesto por la "lectura" trucada del amo. Ese trozo de papel que los signos de la escritura fonética han organizado - antes de darse inicio al relato - como un espacio cifrado, al desplazarse permite que se construya el espacio narrativo. Ahora bien, por un simple acto de sustracción se puede acceder, *grosso modo,* al contenido de la carta. Hay que evitar caer en la fascinación de los indígenas o en la posición del amo para efectuar la lectura del texto escrito. Este se puede proyectar (en el sentido geométrico del término) sobre el trecho del camino que expresa espacial e históricamente la distancia que media entre los prestigios ya vacilantes de Pachacamac, oráculo de una tradición oral, y los poderes de las armas y las letras coloniales, en ascenso.

La respuesta de los cargadores indígenas no tiene por qué llamar indebidamente nuestra atención. El origen divino del lenguaje y de la escritura figura en las antiguas tradiciones de los pueblos. Hindúes y chinos, egipcios y asirios, japoneses y babilonios atribuyeron la invención de la escritura a seres sobrenaturales. Los mayas a una deidad particular, Itzama. Es natural que tan notable adelanto técnico del hombre haya sido considerado como algo que excedía sus propias capacidades creativas. Incluso en la edad media, San Cirilo, apóstol de los eslavos, era recordado como quien recibió el alfabeto - que después se llamaría cirílico - por revelación divina.[3]

3. Parece que los sumerios fueron de los primeros en registrar numerales, pictogramas e ideogramas, presumiblemente por necesidades contables. Los estudiosos coinciden en que la escritura fonética se desarrolló a partir de las antiguas formas pictográfica e ideográfica. No se trata de un desarrollo lineal en el cual las formas se han ido sustituyendo según algún fácil esquema evolucionista. Es posible que las diversas formas representen expresiones distintas de la mente. El hecho es que señalan diferencias importantes. El mensaje codificado bajo las formas pictográfica e ideo

En cuanto a la letra escrita, el escamoteo ha hecho de ella menos una herramienta del saber que un instrumento de la represión. El asombro del saber se transforma en temor. El deseo, de saber y saborear el placer - sexual en su origen y en su objeto -, sucumbe ante el régimen de dominación. No se presta atención a la *lettre dans la lettre* sino a la carta, al margen de su literalidad. Comparo mi versión resumida del relato con el texto del autor. He utilizado la palabra *falta*. Esta significa tanto carencia cuando delito. Un aspecto crucial de la historia de la evangelización aparece en esta elección.

Si volvemos al espesor mismo del relato, la anécdota no supone una apología a la superioridad civilizada de los letrados. Parece más bien que propone una reflexión sobre las relaciones entre la escritura y el poder. La carta del camino es una "carta en la manga" de los colonizadores. Su lectura trucada sirve para ocultar a los indios la realidad textual de lo escrito y para proponerles, como sustituto de esa realidad, la réplica misteriosa de una mala conciencia. En el breve relato, Garcilaso muestra un aspecto del conflicto que establece los polos de una pugna entre dos grupos que se disputaban el derecho a conocer ya usufructuar los productos de la tierra. La aparición de una técnica novedosa como la escritura se tropezaba con la persistencia de antiguas creencias mágico-religiosas. También la escritura quedaba reducida -por efectos del juego de la dominación - a mero artefacto contable.

El recorrido de la carta nos lleva hacia el enfrentamiento entre dos conciencias. Por un lado, la del amo. Ella encuentra en el asombro de los indígenas la certidumbre "objetiva" que corrobora la convicción subjetiva de superioridad que, a su vez, anima la compulsión de dominio sobre otras conciencias, limitadas a la función de reflejar, ratificar y validar el señorío. Por otro lado, la de los siervos indígenas.

gráfica no se refiere de manera unívoca a lo verbalizado. La notación fonética corresponde más precisamente a las categorías verbales. Desde este vértice, la escritura es una suerte de calco, o mapa, más o menos fidedigno de la palabra hablada. El registro fonético permite objetivar la huella mnémica de la palabra hablada. Si tenemos esto en cuenta, es posible entender la insistencia con que Derrida sostiene que la escritura, en el más amplio sentido de grama o grafía, es el prerrequisito lógico sobre el que se basa el habla. Dicho de otro modo, las experiencias, impresiones y vivencias acuñadas en las huellas mnémicas como representaciones de palabra son los elementos constitutivos del habla.

Conciencia que se enfrenta a la ausencia de toda confirmación que le dé certeza de su propia humanidad: el proyecto de ser reconocido se desbarata. Esta pequeña historia ilustra, a su manera, el famoso apartado de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. A través de ella podemos entrever la estructura intersubjetiva que ata al siervo al amo.[4]

El "discurso de la abundancia" recoge el saber indígena de labios de quienes mantenían viva la tradición oral y lo libera de las estructuras y categorías conceptuales que, ajenas a los modelos nativos, servían para excluirlo o distorsionarlo. También reivindica la ubérrima exuberancia de la tierra. El relato intercalado escinde el discurso de la abundancia. La estrategia muestra la estructura de las crónicas españolas de la conquista en las que letra hispana y quehacer indígena están separados. Son textos de la incomunicación. La letra está detrás de un paredón. El contenido de la anécdota se refiere a la reafirmación, por medio de la letra escrita, de los privilegios del señor. Su estructura formal trasluce el efecto último de la carta destinada al encomendero: investirlo como amo.

Según Walter J. Ong (1986), "sin la escritura, un individuo alfabetizado no sabría y no podría pensar en el modo en el cual piensa. No sólo cuando está escribiendo, sino aun cuando se está expresando en forma oral". La escritura ha transformado la mente de los hombres más que cualquier otra invención. La anécdota del Inca se refiere al momento en que la escritura ingresó a una civilización ágrafa. El problema fue que, en lugar de producir la transformación de la mente humana en el sentido aludido anteriormente, se produjo por el contrario la domesticación de la mente indígena.

No deja de ser irónico que en la anécdota quien sabe leer resulta siendo un gran tramposo. Hay una última y suprema ironía. Quien cuenta la anécdota por escrito es un indio.[5] En su pluma, la escritura recobraba su poder liberador.

4. Cf. Dorey: "En otras palabras, el dominio sólo adquiere sentido pleno en el campo de la intersubjetividad, por tanto, éste es precisamente el aspecto que debemos enfocar, es decir, la relación de dominio" *(International Review of Psycho-Analysis* 1986, p. 323).

5. Antonio Cornejo Polar, comunicación personal.

XI

NOVELA FAMILIAR, MITO INDIVIDUAL Y UTOPIA DEL NUEVO MUNDO

Garcilaso vivió lejos de su patria desde los 20 años. Desarraigado, bastardo y mestizo, se hallaba en situación anómala por partida triple. Juan Bautista Avalle-Arce (1970) ha calado hondo en su alma, rastreado las vicisitudes de sus afectos e intuido lo que pudo haber sido su experiencia vital dentro de una sociedad obsesionada por la "pureza de sangre". El Inca fue puesto al margen y por su lado se situó fuera del alcance de la sociedad de su tiempo; pero, aun así, tuvo que proteger sus flancos vulnerables. Lo sustantivo de su anhelo por encontrar sus raíces - que obedecía a urgencias profundas - se adjetivóen el interés por dar lustre y nobleza a su prosapia. Escribir y conferirse a sí mismo un abolengo fueron aspectos solidarios de su estrategia por obtener reconocimiento. Se atrevió a llamarse mestizo "a boca llena"; es decir, hizo de lo que era motivo de angustia e inseguridad, la base de su afirmación. Así podría expresar las posibilidades intelectuales que se gestaban en un mundo indígena e hispano. El arco que describe su obra cierra el círculo del homenaje filial a su doble herencia en conflicto. También abría cauce a una utopía para el Nuevo Mundo del que se sintió representante.

La trayectoria que delínea su obra pone en evidencia los trazos de su talento articulador. Su intento de reconciliación, logrado y fracasado, lo llevó a someter la violencia histórica a las exigencias de una narración de estirpe providencialista. Su texto no podía suturar el desgarro que la invasión española produjo en el cuerpo social andino ni superar, tampoco, la radical dicotomía que se instauraba en la sociedad colonial. En el Perú del siglo XVI no se necesitaba de muchos la

tines. Bastaba -como ha señalado Macera- con la escueta gramática del conquistador: *nosotros los españoles, vosotros los indios.* Sin embargo, el Inca pudo extender gracias a la escritura una visión que hacía posible imaginar un proyecto de vida en común. Una mirada, a la vez panorámica y estereoscópica, nos deja ver un extenso paisaje en el que contrastan dos planos. Uno, sostiene la estructura configurada a partir de los elementos de su conflictiva inicial. El otro, sirve para que se inscriban las premisas que rigen el desarrollo de su pensamiento. Quizás podamos establecer una correspondencia entre ellos. Pienso que vale la pena detenerse en el examen del desenvolvimiento de la actividad imaginativa; ello nos puede permitir hacer una conexión entre ambos planos.

Ciertos aspectos de su obra y del "discurso de su vida" se prestan para la dilucidación de algunos hilos de la compleja trama de relaciones que se tejió entre tres modalidades de la actividad imaginativa. Una, data de la infancia y fue descrita por Freud bajo el nombre de *novela familiar.* Un segundo modo, inferido a partir del trabajo interpretativo, es el llamado *mito individual.* La idea fue propuesta por Lacan y se refiere a la constelación inconsciente específica de un sujeto cuyos efectos determinan las formas privilegiadas de actuar, percibir y expresar su relación consigo mismo y con el mundo. Un tercer modo consiste en la producción, individual o colectiva, moldeada por la esperanza de un futuro distinto, que designamos mediante la voz griega *utopía* - que, para decirlo con las palabras de Don Francisco Quevedo en su prólogo a la traducción de la *Utopía,* de Santo Tomás Moro, significa *no hay tal lugar*.

Empecemos por la novela familiar. La expresión alemana *Familienroman*, utilizada por Freud en su correspondencia con Fliess (Freud 1985), adquirió sustancia y prominencia cuando apareció en 1909, inserta en el libro de Otto Rank *El mito del nacimiento del héroe.* Freud se refería a ciertas fabulaciones propias de la infancia aun cuando pueden persistir y de hecho persisten hasta la edad adulta - que están relacionadas con impulsos mentales que "permite[n] comprender la naturaleza de los mitos". Una forma típica de la misma gira alrededor de la fantasía de haber sido un hijo adoptado; otra, pretende que el sujeto procede de padres de elevada alcurnia. La novela familiar no siempre es recordada conscientemente pero "puede

casi siempre ser revelada por el psicoanálisis" (Freud, "Family Romances" [1909], Vol. IX:238). Sirve, por una parte, a la necesidad de engrandecimiento personal y, por otra, como una defensa contra el incesto. También permite que el sujeto se libere, en apariencia al menos, de sus padres de quienes tiene una pobre opinión, de modo que pueda reemplazados por otros, por lo común de mayor lustre social.

Freud utilizó la palabra novela, es decir el término que designa el género literario cuyo florecimiento ha sido ubicado en los inicios del auge burgués. Por supuesto que se refería a la forma que asumía la actividad imaginativa infantil aun antes de que la literatura occidental hubiese cuajado el género novelístico. Lo cierto es que Garcilaso parece mostrar, en la misma época en que Cervantes escribía en España su obra maestra del género, algunos comportamientos que parecen ser producto de una propensión a novelar. Tenemos, por ejemplo, sus sucesivos cambios de nombre; también, su escrito sobre la descendencia de Garci Pérez de Vargas, redactado para establecer relación con sus antepasados, o, tal vez, como dice Luis Alberto Sánchez, para darse cuenta de quién era y hacer valer lo que era, dentro de los criterios hispánicos de entonces (Sánchez 1989); tenemos, además, sus silencios y alteraciones alrededor de ciertos temas. María Rostworowski ha demostrado impecablemente la flagrante parcialidad de Garcilaso que se expresa en su disminución del perfil del Inca Pachacutec y en su inquina contra Atahualpa.[1] María Antonia Garcés (1989) ha analizado con finura su versión distorsionada del mito de los Ayar.

La novela familiar del Inca Garcilaso es de aliento legitimador. Se organiza en torno a dos ejes principales. Por una parte dice tener

1. El motivo de tal actitud fue demostrar la legitimidad de Huascar para asumir la *mascapaycha.* "[P]rocedió de acuerdo con su espíritu siguiendo el precepto de borrar de la historia todos los hechos bochornosos así como a los soberanos que no estuvieran a la altura de su cargo" (Rostworowski 1953: 61). La madre de Atahualpa pertenecía a la *panaca* de Pachacutec. Los cronistas cuentan que en la guerra entre los dos últimos Incas "los generales de Atahualpa se ensañaron contra la panaca real de Tupac Yupanqui a la cual pertenecía la madre de Huascar, la momia de este Inca fue profanada y quemada, hecho insólito que debía enemistar para siempre a los descendientes de Pachacutec y de Tupac Yupanqui" *(Ibid.,* p. 64). También "Garcilaso de la Vega relata la existencia del fabuloso reino de los Scyris y [dice] que la madre de Atahualpa fue una princesa quiteña, mientras que otros cronistas afirman que el príncipe nació en el Cusco y que era mayor que Huascar" (Rostworowski 1988: 17).

"prendas de ambas naciones". Por otra, enlaza dos linajes nobiliarios. Así se pudo llamar mestizo "a boca llena". Pero sabemos que la idea del mestizaje ha tenido desigual suerte y encontrados usos. Como dice Marcos Aguinis (1988:53) -escribiendo desde la Argentina- "la violencia de la conquista mantiene su continuidad en sucesivas generaciones a través de una doble instancia inaugural: la apoteosis *viril* del conquistador y el *quebrantamiento* del oprimido". Por su parte Octavio Paz (1950:72) -reflexionando desde México- se refiere a la extraña persistencia de Hernán Cortés y de la Malinche en la sensibilidad y en la imaginación de los mexicanos. "[S]on algo más que figuras históricas: son símbolos de un conflicto secreto [...] aún [...] no resuelto". El reclamo de lustres y la ostentación de las prendas recogidas de ambas naciones mostraba, entre otras cosas, la persistencia de la angustia que le causaba su ilegitimidad, el dolor por la separación y posterior casamiento de sus padres y el profundo desengaño que sufrió en el Consejo de Indias.

Por debajo de la expresión novelada de la fantasía, en los pliegues de su organización discursiva, se adivina una constelación inconsciente, tal vez básica. Jacques Lacan describió en un trabajo de 1953, el mito individual del neurótico. Es un concepto difícil. Se trata de una verdad particular de cada sujeto que tal vez "sólo puede expresada en forma de mito" (Lacan 1981:50). En todo caso para comunicada debemos aceptar que se represente objetivada en un *epos.* Para Lacan la noción del mito individual, asible tan sólo en el seno de la experiencia analítica, deviene de una captación intersubjetiva del Edipo visto al contraluz de la teoría del narcisismo (entendido como una dialéctica especular de dos) y de la presencia de la muerte imaginaria e imaginada en la convergencia de los deseos de los integrantes del drama edípico. El grupo psicoanalítico argentino de mitos ha impreso un sesgo a la noción. Ellos se refieren a la "fantasía inconsciente básica de un sujeto, [a] la configuración que el individuo ha plasmado con los contenidos primarios de sus procesos mentales en conexión con el ambiente inmediato" (Montevecchio y otros 1988:274).

Las dos nociones no coinciden exactamente. Si las superponemos se hace visible un desfase. Lacan parece referirse a una constelación en expansión, el grupo argentino a un núcleo central de atracción. Entre ambas nociones se juega la tensión propia del mito, de cuyo dina

mismo derivan importantes efectos. La novela familiar se constituye como el producto discursivo que fluye del mito individual. Al novelar, el sujeto produce, a su vez, los elementos que servirán de insumos para sostener el mito. El poder determinante de la constelación mítica individual produce sus efectos en la fantasía novelada, la cual, a su vez, re alimenta la raíz mítica que se halla en la base del enunciado.

Recordemos que Garcilaso había nacido en el umbral de dos mundos. Fruto de la unión de dos seres provenientes de culturas distintas, se encontró con que lo que se podría denominar su historia familiar se expresaba a través de leyendas en las que lo épico ingresaba al ámbito doméstico. Habíamos mencionado, al referimos al momento de su nacimiento, que el año del mismo coincidía con el del inicio de la expedición de Hernando de Soto a la Florida. No deja de llamar la atención el hecho de que ésta constituyese el tema de su primera obra de referencia histórica. Delgado Díaz del Olmo (1989:41) señala que las fantasías inconscientes de nacimiento que subyacen a la obra del Inca "no se plantean al margen del contenido histórico del texto, sino que se integran a él dándole un sentido mesiánico".

Sabemos que la unión misma de los padres constituía un enigma que intentó descifrar de mil maneras. Veamos una más. Empecemos por el prólogo del primer libro que publicó. Garcilaso declara su filiación, por línea materna, con la nobleza inca: "mi madre, la Palla doña Isabel, fue hija del Inca Gualpa Topac, uno de los hijos de Topac Yupanqui y de la Palla Mama Ocllo, su legítima mujer, padre de Guayna Capac Inca, último rey que fué del Pirú". Hay tres detalles que llaman la atención. En primer lugar, llama a la *Palla* por su nombre cristiano. En segundo lugar, anota que su abuelo fue hijo de Tupac Yupanqui y de Mama Ocllo, legítima mujer y homónima de la pareja del mítico primer Inca, el legendario Manco Capac. En tercer lugar distingue a Huayna Capac como el último rey del Perú. Es decir excluye a Atahualpa, a quien en diversos pasajes de su obra moteja de bastardo. En el mismo Prólogo el Inca escribe: "por la parte de España soy hijo de Garcilaso de la Vega [...] conquistador y poblador de los Reinos y provincias del Pirú". En la mencionada *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas,* opúsculo que pensó incluir como proemio a la *Florida,* Garcilaso se recreaba en la descripción pormenorizada y minuciosa de sus antepasados españoles: nobles, hombres de armas y de

letras, y damas de acrisolada virtud. El linaje claro y la pureza de sangre en todo su esplendor.

No era esa la procedencia social de la mayoría de los recién llegados a América. La investigación hecha por Lockhart acerca de los primeros conquistadores -los hombres que bajo el mando de Pizarro capturaron a Atahualpa en Cajamarca - permite ver con claridad que los hidalgos constituían una minoría. Quizás hasta uno de cada cuatro de los hombres de Cajamarca tenía ciertos trazos de nacimiento gentil, o la apariencia de éste. "La mayoría [de los cuales] era de muy modesta condición, del tipo que el autor gusta llamar 'hidalgos ordinarios'" (Lockhart 1986:45). La composición social de los grupos que vinieron después, cuando la riqueza del Perú fue ampliamente conocida, varió algo. De todos modos, los españoles que venían al Nuevo Mundo dejaban atrás una sociedad dominada por una aristocracia terrateniente y conformada por una pequeña burocracia, un clero relativamente importante, unos cuantos funcionarios municipales y una masa de campesinos y labradores. "Es lógico que se rehusaran a crear granjas familiares en el mundo colonial donde existían grandes extensiones de tierra y una gran proporción de agricultores calificados amerindios - siendo la tierra y el trabajo el botín de la Conquista" (Stein y Stein 1971:38). La posibilidad de reclamar con la tierra la mano de obra y los suministros de ropa y alimentos; en otras palabras, de iniciar una forma de explotación entre esclavista y feudal, se abría a los aventureros que habían cruzado el océano y con ella, los sueños de instituirse como una nueva aristocracia. No obstante, la clase que despuntaba se hallaba menesterosa de blasones.

Pero volvamos a la obra del Inca. El capítulo final de su último libro se titula "Fin del libro octavo, último de la historia". Comienza recordando el tema de los *Comentarios:* el principio y origen de los incas, sus conquistas y generosidades, sus vidas y gobierno en la paz como en la guerra y la idolatría que "en su gentilidad tuvieron". Una vez que agradece el favor divino que le permitió escribirlo, el inca deja constancia de que así ha cumplido con las obligaciones que debía "a la patria y a los parientes maternos". Anotemos, de paso, que no hace mención explícita a su madre. El párrafo continúa con una referencia a la segunda parte de los *Comentarios* en la que "ha hecho larga relación de las hazañas y valentías que los bravos y generosos espa

ñoles hicieron en ganar aquel riquísimo imperio". Señala, a continuación que ha cumplido - "aunque no por entero" - con la "obligación paterna" que debe a su "padre y a sus ilustres [...] compañeros". Si las dos partes de los *Comentarios* parecen ser consecuencia del despliegue majestuoso de lo que empezó siendo una novela familiar, poner término a su relación significó para el escritor cumplir con sus obligaciones.

En el mismo capítulo escribe: "me pareció dar fin y término a esta obra y trabajo, como lo hago con el término y fin de la sucesión de los mismos reyes Incas, que hasta el desdichado Huascar Inca fueron trece los que desde su principio poseyeron aquel imperio hasta la ida de los españoles. Y otros cinco que después sucedieron, que fueron Manco Inca y sus dos hijos, don Diego y don Felipe, y sus dos nietos, los cuales no poseyeron nada de aquel reino más de tener derecho a él". Antes de hacer una somera revisión de lo transcrito, es necesario traer otro punto a colación. Garcés *(op. cit.)* examina, en el trabajo mencionado, la función que la supresión de ciertos temas de los capítulos xviii y xix del libro primero de los *Comentarios* puede haber cumplido en el texto del Inca. La autora hace hincapié en un hecho. Garcilaso empieza a esbozar el mito de los Ayar e inmediatamente lo silencia. De acuerdo con las investigaciones mejor ceñidas a los criterios aceptados por quienes estudian las crónicas y por los etnohistoriadores, el ciclo de los ocho hermanos Ayar, cuatro hombres y cuatro mujeres, constituye el mito del origen de los incas. Para la autora, su supresión estaría determinada por el deseo del Inca Garcilaso de mantener sus orígenes "puros" en directa descendencia de Manco Capac, el fundador. Curiosamente, como si se tratase del retorno de lo reprimido, son ocho los libros que conforman la *Historia General del Perú.*

Pero hay algo más. Los trazos épicos con los que Garcilaso registra las hazañas de Manco Capac - el hermano sobreviviente y vencedor - ocultan que en el mito incaico los otros tres Ayar fueron convertidos en piedra. La versión del Inca subraya la importancia de Manco Capac, "principio y origen" de los incas y "primero" en la descendencia a la vez que anula toda huella de los rivales transformados en piedra. Recordemos que tampoco en sus varias referencias autobiográficas el autor hace referencia a sus propios hermanos. Los Ayar.

silenciados hacen eco al silencio hermético que el Inca mantiene con respecto a sus hermanos de sangre. El mecanismo inconsciente muestra, pues, sus efectos en la redacción de la obra. Tal vez sea más interesante aún subrayar que en el capítulo xix del libro primero de los *Comentarios,* denominado "Protestación del Autor sobre la historia", anuncia que con esta obra ha "puesto la primera piedra de [su] edificio". Ello sugiere "la conexión entre las piedras (silenciadas) de la cosmogonía incaica y la piedra en el texto de Garcilaso: entre Manco Capac, 'primera piedra' [del Tawantinsuyu] y el Inca Garcilaso, 'primera piedra' en el discurso de la historia de su pueblo" *(Ibid.:2).*

Si volvemos al último capítulo de la *Historia General del Perú,* vemos que esta vez la sucesión imperial incluye a Huascar Inca, el desdichado hermano de Atahualpa. De este modo son trece los soberanos que "poseyeron aquel imperio" como fueron trece los hombres de la isla del Gallo. Menciona, además, a otros cinco soberanos, tres de los cuales asumieron la soberanía - más o menos de forma nominal- después de la llegada de los españoles. Esta nómina empieza con Manco, el Inca rebelde, sigue con sus hijos Sayri Tupac y Tupac Amaru 1 - aunque nombrados con sus nombres cristianos, a los que antepone la palabra don - y termina con los dos nietos. "[L]os cuales - subraya Garcilaso - no poseyeron nada de aquel reino más de tener derecho a él". El Inca, además de haber puesto la "primera piedra" en el discurso histórico de su pueblo, establecía los derechos de la dinastía Inca.

El mito-individual del Inca se construía en el centro emocional de un sujeto en formación en quien convergían las leyendas de su dispar tradición familiar. El mito reproducía la "constelación original" que signó su nacimiento y que presidió el desarrollo de su personalidad. Encuentro de dos mundos, destrucción de un imperio, muerte, violación, amor, nacimiento, fundación de una nación. Su definición mítica de sí mismo lo hizo ser el ejecutor de las ambiciones paternas. El vínculo amoroso que mantuvo con su madre lo hizo querer consolada en su nostalgia, restañar sus heridas. Vivió sus años formativos en medio de tanta muerte y destrucción y le fue indispensable interpretar lo ocurrido. Anheló, sin conseguido, ser el primogénito y fundar una estirpe. Sin embargo, consiguió poner con su obra la "primera piedra" del discurso cultural americano. Tal vez en las zonas más íntimas de

su ser ardía el deseo de haber estado presente cuando sus padres se conocieron. Así hubiera podido mediar entre ellos y desde ese lugar de desmesurado privilegio, orquestar el encuentro del que fue producto.

El autor mestizo había nacido en medio del "tumultuoso desarreglo" de la conquista. Al desgarramiento inicial, al desamparo original en medio del que los seres humanos somos "arrojados al mundo", se añadía la convulsa realidad en la que le tocó nacer. La violencia que invadió su fantasía de escena primaria parecía replicar en sus imágenes la escena originante de su patria. En el abandono de su madre resonaban los ecos melancólicos de quienes vieron su reinar trocado en vasallaje. Además, se topaba con la innegable existencia de un padre conquistador y extranjero que se había encumbrado en una posición que aún no había sido claramente definida por la cultura andina. Nos referimos a aquel lugar que señala la ley del padre. Lo inestable del vínculo entre sus padres se hizo evidente cuando se separaron y cada cual se comprometió por su lado. La separación no podía dejar de tener consecuencias. Y, por si esto fuera poco, la ubicua presencia de la destrucción y la muerte continuaba. Expuesto a tales conmociones, Garcilaso hallaba solaz en su novela familiar y refugio en su mito individual. Así podría legitimar en sí mismo su ilegitimidad y ostentar como si se tratase de un blasón su sangre mestiza. Aunque, como ha sugerido Antonio Cornejo Polar "quizás sí supo al consultar su fuero íntimo que el mestizaje era poco remedio para una herida tan honda como la producida por la conquista en el cuerpo - todavía desgarrado - de nuestra América" (Cornejo Polar 1988).

Dado el hontanar (¿o habrá que decir *puquio?)* angustiado y grandioso que desembocaba en su mito individual, Garcilaso tenía que idealizar la gesta imperial y el gobierno de los Incas. Lo hizo en los *Comentarios.* También tenía que mitigar la inmensa humillación que la conquista española infirió a la población nativa. El triunfo español fue considerado como parte de un designio de la providencia. La pluma de Garcilaso había transformado el Tawantinsuyu por obra y gracia de una triple idealización: la idealización de los *quipucamayoc,* historiadores oficiales del imperio incaico, a quienes consultó; la hecha por su parentela materna, a la que escuchó arrobado cuando niño; y la suya propia, impulsada por la nostalgia (Riva Agüero 1962).

Era necesario dar cuenta de la conquista española. Esta fue explicada por los "miedos y asombros" que paralizaron a Atahualpa y por los efectos de la profecía que escuchó de Huayna Capac, pocos años antes de que llegaran los conquistadores. Ella presagiaba que "entrarían a sus reinos gentes nunca vistas ni imaginadas". Los conquistadores fueron considerados como "hijos de nuestro gran Dios Vira cacha y mensajeros de Pachacamac" (Garcilaso, H.G.P., L. 1, cap. xx:44). Como ha dicho Manuel Burga (1988), para Garcilaso el hecho bélico fue una gesta religiosa fatalmente determinada por signos premonitorios enviados por la providencia. Garcilaso, citando a Bias Valera, apunta "[y] la victoria que ha habido en el Nuevo Orbe, y mucho más en el Perú, más fue providencia de Dios y batalla suya en favor del Evangelio que no fortaleza de los españoles" (Garcilaso, *op. citl,* L. 11, cap. xxx: 140).

En contraste, el Inca se prodiga cuando se refiere a la rebelión de Gonzalo Pizarro. En parte, debido a la acusación que pesó sobre su padre. Lo hemos visto. Ahora nos referiremos al largo discurso que pone en boca de Francisco de Carvajal, el "Demonio de los Andes". Las palabras son dirigidas a Gonzalo. "Levante órdenes militares con nombre y apellidos de los de España [...] señale rentas y pensiones [...] como lo hacen en todas partes los caballeros militares [... Así] atraerá vuesa señoría a su servicio toda la caballería y nobleza de los españoles que en este imperio están." Y, para atraer a los indios "a su servicio y devoción", Carvajal recomienda a Gonzalo que tome "por mujer y esposa [a quien...] entre ellos se hallare más propincua al árbol real". Además debía pedir al Inca heredero que "salga a restituirse en su majestad y grandeza y que de su mano dé a vuesa señoría por mujer la hija o hermana que tuviere [...De ese modo] serán todos los indios de vuestro bando". Por supuesto que "el príncipe se contentará con el nombre de rey [...] y vuesa señoría y sus ministros y capitanes gobernarán a los españoles y administrarán lo que tocare a la guerra, pidiendo al Inca que mande a los indios hagan y cumplan lo que vuesa señoría ordenare y mandare". La parrafada termina con una arenga a Gonzalo. Carvajal le recuerda que *"no hay traidor* […] y que quien puede ser rey por el valor de su brazo, no es razón que sea siervo por flaqueza de ánimo" *(Ibid.,* L. IV, cap. vi:304-305).

Lohmann (1977:54) ha investigado acuciosamente la "tramoya

doctrinal" y las ideas que animaron la rebelión de Gonzalo Pizarro. Tiene, por cierto, opiniones muy precisas con respecto a la versión garcilasiana. Se refiere al párrafo en mención como a "cierta idolopeya que pone en boca de Carvajal". Para este historiador, el eventual enlace de Pizarro con una mujer "por cuyas venas fluyere la sangre real incaica", suscitó inquietudes pues rozaba los tópicos de la controversia de los justos títulos, especialmente el concerniente al reconocimiento de la legitimidad del dominio de los señores naturales. Lohmann también da cuenta de ciertas instrucciones secretas dadas a Diego de Hurtado de Mendoza, el agente español ante la Santa Sede. En ellas se apremia al diplomático para que frustre las presuntas negociaciones que los emisarios enviados por Pizarro habían iniciado en Roma para obtener dispensa para casarse con su sobrina Doña Francisca Pizarro Yupanqui. Sin embargo, estando a lo escrito por Pedro de la Gasca en sus despachos a Madrid, concluye que las zozobras de su Majestad eran completamente infundadas: ni semejante matrimonio le pasó por la cabeza a Gonzalo Pizarro, ni las mujeres de los señores incas heredaban.

Si nos ceñimos al material documental, la conclusión de Lohmann es exacta. Pero si contrastamos el texto del Inca con los resultados de la citada investigación nos quedamos con una diferencia interesante. Un resto que nos da acceso a la ambición de los conquistadores de la que Garcilaso fue, también, fruto. Ambición de la que el Inca historiador se hizo eco. Los sueños de una corte mestiza con un soberano Inca, más reinante que gobernante, y un español, conquistador y vecino del Cusco, hecho rey por sus hazañas. La fundación mítica de una estirpe y de una nación que agitaba los sueños de los conquistadores parecía una posibilidad accesible. Los deseos más recónditos podían transformarse en realidad.

Por otra parte, en el capítulo que se refiere al prendimiento y ejecución de Tupac Amaru I, obras ambas del Virrey Toledo, el Inca Garcilaso habla de la suerte de los mestizos hijos de conquistadores y parientes de los Incas "por vía de sus madres". Estos "se habían quejado al príncipe Inca [...de] que ni por los méritos de sus padres ni por la naturaleza y legítima de la hacienda de sus madres y abuelos no les había cabido nada, siendo hijos de los más beneméritos de aquel imperio, porque los gobernadores habían dado a sus parientes y amigos

lo que sus padres ganaron y había sido de sus abuelos maternos y que a ellos los dejaron desamparados". El texto continúa con las palabras de una india a su hijo mestizo que se encontraba en prisión. La madre lo insta a sufrir y pasar el tormento a que había sido condenado, con entereza. Esto es, "como hombre de bien sin condenar a nadie". Dios lo ayudará y le pagará lo que su "padre y [...] compañeros trabajaron en ganar esta tierra para que fuese de cristianos". Que bien se empleaba que les diesen la horca "en premio y paga de haber ganado vuestros padres este imperio". Y salió dando "voces y gritos como una loca sin juicio alguno" diciendo que matasen también a sus madres "por haberlos parido y criado y ayudado a sus padres los españoles (negando a los suyos propios) a que ganasen aquel imperio" (Garcilaso,op. *cit.,* L. VIII, cap. xvii: 167).

La última frase - una trágica declaración llena de profunda ambivalencia para con el conquistador y el hijo mestizo - resuena en medio de los silencios del autor con respecto a su madre. Apela al discurso directo como si hubiese él mismo escuchado las palabras. En 1571, el año de la ejecución de Tupac Amaru 1, él estaba en Mantilla de vuelta de la campaña de las Alpujarras. La mujer que da voces y gritos ocupa un lugar homólogo al de la madre de Garcilaso. En otro lugar nos hemos referido a la observación de Carmelo Saénz de Santa María, en relación a la oscuridad que desdibuja los rasgos individuales de la madre del Inca en contraste con la claridad que abrillanta la figura del capitán extremeño. La *Palla* Chimpu Ocllo era apenas una niña cuando se juntó con Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas y la hipótesis más plausible es que fuera dada al capitán conquistador como recompensa o favor. Tal, era el eslabón con el que el Inca Garcilaso encadenaba su pertenencia a la nobleza cusqueña. En el texto transcrito, la mujer del español y madre del hijo mestizo afirmaba haber ayudado a los conquistadores a que ganasen el imperio. Para ello había tenido que negar a sus propios padres: el hombre del grupo dador de mujeres era negado, no era reconocido.

Recapitulemos ahora la secuencia. En un primer tiempo el Inca Garcilaso ha presentado una visión idealizada del imperio, favorable en todo a los incas. Como los castillos en el aire de los que hablaba Freud, no se referían al futuro, más bien procuraban embellecer el pasado (Freud, "Screen Memories" [1899], Vol. III). En un segundo

momento subraya los aspectos providenciales de la conquista. Esta es posible porque la civilización incaica cumple con el plan divino de la *praeparatio evangelica.* Pero también la presencia hispana permite la fusión de dos razas; así se configura el vínculo del cual la propia existencia del autor da testimonio. Era necesario que el grupo dador de mujeres fuera reconocido en pie de igualdad, como proponía Carvajal a Gonzalo. También era importante reconocer el rol de las concubinas incas de la conquista. Si seguimos el hilo subyacente nos damos cuenta de los movimientos que entretejen los hilos del drama personal en el telar de la historia. El resultado es un proyecto utópico. No se trata de una utopía exclusivamente andina que busca la restauración del Tawantinsuyu. El antiguo imperio ha sido restituido a su antiguo esplendor en el texto de la primera parte de los *Comentarios.* La gran utopía del Inca es la del Nuevo Mundo, pero dentro de la certeza de que "no hay más que un mundo".

Marcelino Menéndez y Pelayo intuyó los rasgos visionarios de la obra del Inca, sobre todo de las partes referidas al imperio. Es de rigor citar su apreciación crítica: *"Los Comentarios* no son un texto histórico; son una novela utópica como la de Tomás Moro, como la *Ciudad del sol* de Campanella, como la *Océana* de Harrington; el sueño de un imperio patriarcal y regido con riendas de seda, de un siglo de oro gobernado por una especie de teocracia filosófica" (Menéndez y Pelayo 1948:75-76). No creemos que se deba entender el clásico dictamen como una descalificación del valor de la obra en tanto documento histórico, más bien subraya lo que hay en ella de vuelo especulativo. En todo caso, Menéndez y Pelayo incide sobre la utopía retrospectiva del Inca. Alfonso Reyes comenta sobre la necesidad sentida por los hombres desde siempre - que ha hallado su formulación en el dogma católico "heredero de la sensibilidad de los siglos" - de imaginarse que han dejado atrás un paraíso ya perdido y que tienen por delante la conquista de un cielo, aunque sea un "cielo terrestre". "Nuestra existencia transcurre entre dos utopías, dos espejismos, dos figuraciones de la ciudad feliz, la que no se encuentra en parte alguna. Hay, pues, - prosigue Reyes - utopías retrospectivas y utopías de anticipación" (Reyes 1960:341).

Pensemos en Garcilaso y en su época e imaginemos los trazos que la violencia de la conquista imprimió a la condición misma del ser

mestizo. Sus heridas y cicatrices fueron partes constitutivas de su mito personal. Tan singular constelación hundida en el misterio de sus orígenes y anclada en lo inconsciente desdeña el transcurrir del tiempo. La novela familiar y la utopía, por su parte, no pueden concebirse al margen del fluir de las condiciones histórico-sociales que las enmarcan ni de las reglas que rigen la construcción de cualquier enunciado narrativo. No es menester subrayarlo. El denso tejido -compuesto por el mito, la novela y la utopía - muestra la forma específica, el diseño personalísimo que borda la relación del Inca con su obra. Asir su radical particularidad constituye la única garantía de que podamos captar su valor ejemplar.

Urgido a novelar el mito que lo sostuvo se topó con senderos sin salida, bloqueados por la incomunicación. En la tardía edad media de su vida pudo recrear por vía de la traducción, diálogos de amor. Así dotó de un texto dialogado lo que fue "estruendo y furia". Desde el suelo quebradizo y frágil de su presente recuperó su pasado andino e inventó un futuro para el mundo nuevo que nació con él. Pero el Nuevo Mundo yacía bajo los escombros sembrados por los conquistadores. La derrota de la nobleza inca y el advenimiento de los europeos significó el fin de la historia incaica y el resquebrajamiento del universo social y mental andino. Del lado español el discurso oficial de la conquista anunciaba el derecho de los peninsulares. Del lado andino se realizaba el doloroso esfuerzo "por comprender ese verdadero cataclismo que fue la conquista colonial, por entender a los vencedores y sobre todo por entenderse a sí mismos" (Flores Galindo 1987: 15). La propuesta del Inca Garcilaso se instala en el momento en que el Tawantinsuyu se desplomaba en el silencio y se instituían las prácticas discursivas que justificaban la conquista. Se trataba, entonces, de salvar la palabra y adueñarse del signo. La recuperación y el diseño de una patria situada entre el pasado y la utopía tuvo lugar en el trecho que media entre el silencio de los vencidos y el discurso de los nuevos amos. Situó su obra como puente entre el pretérito y el futuro. Un hombre atrapado en el pasado avizoraba un futuro esperanzado. Ana María de Azevedo (1989) ha escrito que los sujetos mitifican su historia, mientras que las naciones historizan sus mitos. Garcilaso, historiador de su tiempo y observador participante de dos culturas, escribióoscilando entre la literatura, el mito, la historia y la utopía.

Los puntos de vista en los que se situó ofrecían atisbas válidos aunque cada uno de ellos podía refutar en cierta medida a los otros. Intentó una reconciliación de lo aparentemente irreconciliable. Fue, para usar la expresión de Frank Solomon, uno de los cronistas de lo imposible. Sus conflictos parecen situados en un presente atemporal. Comentando acerca de la obra del Inca, que restablece una unidad primordial entre las dos partes disjuntas de un solo mundo, Ilgen ha reparado en un aspecto esencial de los *Comentarios.* Estos serían producto de la idealización del problema personal del Inca, proyectada en la historia de su patria. "Como el hombre y el universo andrógino de León Hebreo, los *Comentanos* están compuestos de un elemento femenino, el Perú incaico de su madre, y un elemento masculino, la Nueva Castilla española del padre conquistador. Este y no sólo el intento de expresar su devoción filial, dedicando la primera parte a su madre y la segunda a su padre, es el verdadero sentido de la división que hizo Garcilaso en sus *Comentanos* (Ilgen 1974:46).

Podría ser interesante contrastar la obra del Inca mestizo con la del "yndio" Felipe Guamán Poma de Ayala (1980 [1613]) -cuya *Nueva Corónica y Buen Gobierno* muestra tan marcada impronta de la retórica quechua y sus modos narrativas. Así podríamos acceder a una mejor comprensión, tanto de ambos hombres y sus circunstancias, cuanto de la manera como sus respectivas obras responden a sus modos personales de asumir las realidades económicas, políticas y culturales que les tocó vivir. Rolena Adorno (1986) ha sostenido con persuasiva lucidez que la vocación literaria de Guamán Poma encarna las contradicciones de la sociedad colonial, no las armoniza. La angustia y la violencia que atraviesan su voz, la aparente ausencia de una perspectiva central unificadora, la permanente reminiscencia del discurso oral son expresiones inmediatas de la catástrofe. Por el contrario, la serenidad y compostura de la prosa de Garcilaso parecen corresponder más bien a un proceso anímico por medio del cual el evento catastrófico fue expresado luego de haber sido mediado por una inflexión nostálgica. Nos referimos en las palabras de Winnicott (1974:27) a "ese precario contacto que una persona puede tener con la representación interna de un objeto perdido". Sólo entonces el recuerdo pudo ser admitido e ingresó a formar parte del orden simbólico provisto por el estilo clásico español.

Con esto no se dice que el Inca desconociera que la conquista fue una tragedia. No sólo lo dijo de manera explícita, también su dolor se expresó en la arquitectura misma de su obra. Por ello decidió contar al final de su obra y trabajo "lo más lastimero de todo lo que en nuestra tierra ha pasado y hemos escrito porque todo sea tragedia". Pero su legado fue más allá. Imaginó que tal tragedia podía servir de fundamento a un orden abierto por la providencia en el que pudieran convivir en armonía los hombres del Viejo y del Nuevo Mundo y los nuevos hombres que, como él, eran síntesis de ambos mundos. Confiado en la "infinita misericordia" vio con claridad "que no hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo, es por haberse descubierto éste nuevamente para nosotros, y no porque sean dos, sino todo uno" (Garcilaso, C.R.,L. I, cap. i:7).

XII

UNA IDENTIDAD EN CONFLICTO: TERRITORIO DE MEZCLAS

En este capítulo, tal vez más que en ningún otro, el personaje parece escaparse de sí *mismo*, de su piel y de su siglo. Se pierde por los intrincados caminos que sigue la definición de una identidad, en la laberíntica trayectoria de lo étnico en el Perú. Es difícil seguido. Más difícil aún, hacerla sin recurrir de manera explícita o implícita a nociones propias del tratamiento contemporáneo del tema. [1] Nuestra *mi*rada puede ser, por ello, escandalosamente anacrónica. Por si fuera poco, el asunto del mestizaje se instala dentro de un proyecto abierto - tal vez por primera vez - al encuentro de todas las sangres. Somos un país pluricultural y multirracial. Ya no es posible negado.

La prolongada coexistencia de indígenas y europeos propició un significativo conjunto de intercambios, uno de los cuales definió la existencia de un grupo mestizo. Los primeros mestizos aparecieron muy pronto: probablemente nueve meses después de que los españoles pisaran tierra americana. Esta realidad, arisca y opaca, ha servido más bien de base para cierto tipo de manipulación ideológica que como punto de partida para una indagación fundamental. Se ha dicho que la imposición de la ideología del mestizaje, so pretexto de incluir, excluye. No es sorprendente que todas las reflexiones sobre el tema despierten sospechas. Las complejas relaciones que se juegan entre las realidades étnicas, sociales y culturales cuando se trata de definir nuestra identidad nacional, desbordan y hacen estallar cualquier modo preestablecido de categorizarlas.

1. Raza, etnía, etnicidad, nivel sociocultural, etc.

Antes de entrar de lleno en el asunto es necesario plantear una cuestión previa. En un país con una herencia colonial producto de tres siglos de historia (Cotler 1978) cuyo proceso de emancipación fue llevado a cabo bajo la hegemonía del grupo criollo, es imposible tratar un tema en el que se tocan cuestiones de pigmento, etnicidad y dominación, de modo neutral, objetivo y libre de valores. Por ello es imprescindible definir con claridad nuestras preguntas y deslindar los niveles de análisis. Empecemos por un primer punto.

"Miles de muchachas indias - dice Macera (1975: 10) - fueron atropelladas por unas docenas de aventureros que en América rompieron todas las inhibiciones sexuales y económicas que les imponía en su patria el feudalismo cristiano". La frase hiperbólica nos hace apreciar el hecho dramático. Sin embargo, ni el desenfreno, ni la falta de prejuicios para las relaciones sexuales de los hombres del mundo ibérico, llegan a explicar a cabalidad la contradictoria importancia que llegó a alcanzar en el Perú la presencia de los mestizos. Tampoco ésta se explica en terminos de cifras. En los inicios de la conquista los españoles fueron pocos, en términos absolutos y relativos. Sabemos que los datos poblacionales correspondientes a los primeros años de la conquista no han sido establecidos con precisión. Es cierto que la lógica del proceso nos lleva a la conclusión de que el número de mestizos pronto llegó a superar al de los europeos. Vale la pena pensar en el significado de esta proporción. No sé si unas docenas de europeos pudieron "atropellar" a miles de muchachas indias. En todo caso no estamos definiendo las relaciones proporcionales con el objeto de resolver el asunto en función de sus aspectos demográficos. El propósito es, más bien, observar cómo se dio, a partir del fenómeno anotado, la emergencia de una idea mediante la cual se representó el fruto de la unión de las dos razas que protagonizaron el conflicto. Dicho de otro modo, nos interesa menos la significación estadística que tuvo la presencia mestiza que el potencial representativo plural y ambiguo que fue adquiriendo.

Los mestizos quinientistas nacieron y vivieron en un mundo conflictivo. Antes de existir siquiera, habían heredado los prejuicios que asediaban a los mulatos: los hijos de marineros lusitanos y mujeres africanas. Tantos, que fueron designados por una palabra cuya etimología proviene de la palabra mula. Tuvieron mala fama en la península

ibérica en los momentos en que de ésta se expulsaba a moros y judíos. Se decía en Lisboa que, al igual que la carabela - mezcla del carabo musulmán y del *barinel* lusitano - el mulato había sacado todos los defectos y ninguna de las virtudes de las razas que les dieron origen (Del Busto 1978). La nueva "casta mezclada" de los mestizos arrastraba, sin saberlo, la fama que la carabela tuvo entre la gente de mar. No obstante, desde una de ellas se avistó por primera vez América.

Las relaciones sexuales entre conquistadores y conquistados estuvieron atrapadas en una urdimbre de dominación. Ello es evidente, de suyo, en el hecho mismo de que los primeros mestizos fueron, en su inmensa mayoría, hijos de padre español y madre indígena. Los encuentros casuales fueron dejando rastros preñados de conflictos. No se trataba de alianzas matrimoniales en regla, eran simples trámites sexuales. Parte de la sospecha que recayó, desde el primer momento, sobre los mestizos, tiene su origen en hechos de este cuño. Es interesante traer a colación un curioso contrapunto. Al horror al incesto, que impulsa a la exogamia, se opone el terror a la misma cuando ésta involucra grupos separados por grandes diferencias culturales y distanciados por prejuicios étnicos. Si para la imaginación popular, la transgresión incestuosa daba como fruto seres monstruosos, el hijo de la miscegenación resultaba siendo un híbrido. Como hemos de ver, el tejido de dificultades y la bruma de suspicacias en que los mestizos estuvieron envueltos desde su origen, ponen más en evidencia la hazaña personal de Garcilaso.

Gonzalo Portocarrero (1986) ha analizado, desde una perspectiva sociológica, la relación indio-español en el momento inicial - y decisivo - de la captura de Atahualpa. Ha tratado de tipificar el modo de interacción social basado en el abuso de un lado y en el terror-pánico del otro, como un patrón de dominación total. Se trata de una suerte de expresión social evidente de la relación entre el amo y el esclavo explicitada en la *Fenomenologia del espíritu* de Hegel, con efectos en las vidas anímicas del opresor y del oprimido. En la perspectiva del oprimido la experiencia vivida de la victimización, sometimiento y opresión produce, por una parte, "tendencias hacia la rebelión y la búsqueda de autonomía y, por otra, tendencias hacia la complacencia y el acomodo" (Bulhan 1985:55). Es decir, una exacerbación de la ambivalencia y una íntima discordancia.

La relación de explotación - sea como mera fuerza de trabajo o como objeto sexual- ataba en dependencia recíproca al conquistador/encomendero con el nativo. Incluso la pareja mixta (si de pareja pudiéramos hablar en los primeros momentos de la conquista) no estaba libre de esa determinación: la pareja no podía abstraerse del mundo que la rodeaba. La multitud de hechos que ocurrieron durante el enfrentamiento, la colonización y la resistencia configuraban dinámicas múltiples, pero siempre bajo el paradigma de la dominación. Para el mestizo todo ello devino en un conflicto interno. Nasim Yampey (1989) ha elaborado las ideas de Zea y de Darcy Ribeyro acerca de la interiorización de la relación entre el dominador y el hijo bastardo. A menudo el mestizo, identificado con su padre colonizador, termina siendo el azote del pueblo de su madre, a quien termina por negar. Sin embargo, dado que no es considerado como un igual por los integrantes de la raza dominante, sufre el peso del prejuicio. "Los que de tal ayuntamiento nacen son de mala inclinación", se escuchaba por doquier. En esta constelación de circunstancias se origina el resentimiento y el complejo de inferioridad y bastardía que impide al mestizo definir su identidad cultural. Además de la escisión originaria se produce en el alma mestiza un desgarro doloroso y conflictivo.[2]

Desde un ángulo original César Delgado Díaz del Olmo ahonda en la línea señalada. Delgado ha llamado nuestra atención sobre una característica del mestizaje quinientista que le impide instituirse como un mestizaje genuino. Para serIo, debió haberse realizado de acuerdo a las leyes que regulan el intercambio exogámico. La unión, para ser válida debía incluir, además del padre blanco, la madre india y el vástago mestizo por venir, un cuarto elemento representativo del grupo "dador de mujeres". La ausencia de este cuarto término rebajaba la unión al mero concubinato "cuando no a la relación carnal promiscua" (Delgado Díaz del Olmo 1985:6). Desde esta perspectiva, marcadamente influida por Lévi-Strauss y por una lectura lacaniana del complejo de Edipo, el vástago así situado no podía asumir la estructura fundante en términos de ley. La exogamia, en tanto que pro

2. En 1549 se dio una orden de Carlos V según la cual los mestizos requerían de licencia real para ejercer cargos y oficios públicos. Poco después se les impidió ser caciques en pueblos de indios. Tampoco tenían derecho a portar armas y las diferencias penales, en su desmedro, eran muy grandes.

puesta normativa, se desdibuja: se estaría, por así decirlo, en estado de naturaleza.

La lógica del razonamiento es impecable. Sin embargo, los procesos de interiorización de la cultura no ocurren exactamente en esos términos. En el sujeto humano no toda determinación es estructural. De ser así, lo inconsciente se habría constituido tan sólo como transcripción de las leyes de la lingüística y de los términos que designan las posiciones en los sistemas de parentesco. No cabe duda de que las estructuras simbólicas de la cultura *(vgr.,* el lenguaje y el parentesco) son determinantes para la configuración de lo inconsciente; pero éste excede los límites de dichas determinaciones. Lo cultural se expresa en los individuos de diversas maneras. Pese a las diversas formas de barbarie de las que somos capaces no llegamos jamás al "estado de naturaleza" y, ni siquiera en el primer instante, el infante en la situación más marginal imaginable está en tal condición. Por otra parte, los sistemas de parentesco europeo y andino diferían en cuanto a sus denominaciones, orden de preferencias y tabúes. El nombre del padre representa la función homónima dentro de las estructuras patriarcales de occidente. De este modo se establece una relación de obligatoriedad entre la filiación, patrilineal por definición, y la relación triangular edípica. Ella no regía en la sociedad andina. El complejo de Edipo en tanto gozne que articula el plano social y colectivo - en el que se instituye la ley - con el plano individual - en el que se instituye el superyó -, tenía una expresión particular en el mundo andino.[3] En el tiempo de la conquista la posición del hijo mestizo estaba determinada por un doble sistema de coordenadas distintas, pues representaban dos esquemas diversos de las estructuras de parentesco. El niño mestizo estaba situado en la intersección, en el punto de fuga, o en la superficie de contacto de las mismas. La psique mestiza, entonces, se veía obligada a funcionar como un sistema de mediación conflictiva entre ambas concepciones. La tarea era difícil y era fácil sucumbir en el empeño. Las diferencias entre el mestizaje bastardo y

3. No estamos remitiendo la situación edípica a un "historicismo anecdótico", por usar las palabras de Green (1971: 21). El complejo de castración constituye al sujeto a partir del no primordial. El complejo de Edipo lo norma y admite variaciones en su expresión. Para mayores detalles sobre el caso andino, véase Hernández y otros (1987), *Entre el mito y la historia.*

el mestizaje de alianza exogámica no dan cuenta suficiente de los problemas. Garcilaso pudo sortear los escollos tan bien definidos por Delgado Díaz del Olmo porque era posible seguir otro curso. Más que un problema entre la legitimidad y bastardía me parece que era asunto de buscar una salida personal a las marcas de la dominación. Esto, por una parte. Por otra, a despecho de la centralidad de la noción del complejo de Edipo en la teoría psicoanalítica y en su praxis clínica, ésta no explica algunos problemas capitales. Da cuenta de la escisión originaria - como lo hemos visto - mas no de los intentos de síntesis. Debemos, pues, apelar a otros conceptos.

Mediante el término *identidad,* los filósofos han querido dar cuenta de aquel proceso que explica la unidad de la sustancia que resulta del unimismar los elementos dispersos. Los científicos sociales han utilizado el mismo vocablo para referirse al conjunto de las dimensiones más estables de una comunidad. Estas se expresan en el grupo social - y en sus miembros - a despecho de las transformaciones que éste sufre. La perspectiva sociológica desde una vertiente y la psicológicasocial desde la otra, produjeron aproximaciones opuestas. Ninguna propuesta ecléctica ha podido superar las contradicciones implícitas que corresponden a los hechos de los que la idea pretende ser explicación. Estos son problemáticos en sí mismos, pues incluyen aspectos situacionales y relacionales cambiantes. En el contexto de las sociedades modernas la noción se problematizó puesto que éstas, a diferencia de las sociedades tradicionales, no mantienen las correspondencias isomórficas entre las identidades colectivas y las individuales.

El concepto halló su camino hacia el psicoanálisis. Podía dar cuenta de la unidad en el conflicto. Además, era útil para entender la permanencia y la continuidad que se observa en los individuos a pesar de los cambios internos y externos. Erik Erikson ha dedicado parte importante de su quehacer a la exploración de las implicaciones teóricas y prácticas del concepto que él mismo transplantó a los terrenos de la psicología profunda. La noción de identidad es procesual y evolutiva. Se trata de una construcción gradual. Erikson está al tanto de las dificultades que presenta su idea. Cambiante y elástica, es exquisitamente sensible a los contextos en los cuales se la aplica. Además, no calza con comodidad en los marcos exigentes de la ortodoxia psicoa

nalítica. No obstante, el concepto nos resulta imprescindible: no tenemos otra forma de referimos a aquellos estados, situaciones o procesos de equilibrio u homeóstasis que articulan la continuidad del individuo socializado y le otorgan una base de seguridad. Estos estados y procesos interactúan con el acaecer social. Lo hacen en silencio y sólo se escucha de ellos en preciosos momentos de concordancia y armonía. Fuera de estos instantes, el individuo vive y actúa en función de los procesos que contribuyen al afianzamiento de la identidad sin siquiera darse cuenta de ello. A menos que las circunstancias históricas mellen la continuidad y la coherencia sociocultural del grupo. O, a menos que discordancias internas destruyan el mínimo de coherencia y continuidad subjetivas compatibles con el bienestar individual. En esas situaciones los esquemas usuales de comportamiento -sociales o individuales - se ven interferidos y son sometidos a una revisión brusca y urgente. Los sujetos enfrentan una aguda crisis de identidad.

Aproximémonos, desde esta perspectiva, a la primera mitad del siglo XVI. El hecho social de la conquista, caótico y confuso, por un lado. Por otro, la aparición de uno de los personajes de la misma, el mestizo, ese ser complejo "desesperado y silencioso", rechazado aquí y allá, desamparado y perplejo. La conjunción genera un campo sembrado de interferencias para la definición de la identidad. Pensemos, por un instante, en 1532. Lo ocurrido en Cajamarca, en la sierra norte del imperio de los cuatro *suyus*, impacta nuestra imaginación como la escena primordial que sintetiza ese encuentro preñado de consecuencias. A la derrota del Inca siguió el reparto de las mujeres. Así se configuró el entrevero de personajes, voluntades y culturas que han capturado hasta hoy nuestra mente de tal modo que toda reflexión sobre nuestra identidad se pierde en los miles de elementos que poblaron el caleidoscópico escenario, o se refleja en aquellas facetas desde las que aspectos que preferimos ignorar rebotan sobre nosotros, propiciando el que nos reconozcamos más indios de lo que creíamos y a la vez más españoles de lo que sabíamos. De ese encuentro surgieron temas históricos, sociales y psicológicos, que debemos afrontar si no queremos terminar en la angustiada parálisis que se produce cuando uno está acosado por los fantasmas que persiguen a los seres que han cortado sus raíces.

Hemos visto que la escena primaria del niño Gómez Suárez de Fi

gueroa no era muy distinta de la que se representó en Cajamarca. La trayectoria vital del Inca Garcilaso nos permite ingresar a la lógica subterránea que regía la búsqueda de su identidad. Enfrentado a los límites étnicos, preocupado por las diferencias lingüísticas, persiguiendo el nombre que lo representase. Español en Indias, indio en España, mestizo en ambos mundos, tuvo que reinventar su historia y replantear su universo social para hallar cabida dentro de sus circunstancias. Los conceptos de Erikson permiten seguir un movimiento: el *fluir de una identidad;* hacen posible interrogar a ese ser en movimiento que nos interroga. El Inca Garcilaso circula, desde el momento mismo de su concepción, a través de conflictos importantes. A saber, los derivados de la relación entre sus padres en los años iniciales (un conquistador y una conquistada separados por sus orígenes étnicos e incomunicados por las diferencias lingüísticas); de la separación y el recasamiento de sus padres (un aspecto, tan sólo, de las relaciones entre los grupos dominantes y los dominados); del desgarro que significó su viaje a España; de sus ambiciones frustradas; de su permanente nostalgia; de las contradicciones entre su pensar y actuar.

Es en este sentido que Garcilaso puede ilustrar sobre los problemas que los mestizos tuvieron para ubicarse en el decurso temporal y en el espacio social provistos por la historia de una sociedad recientemente sojuzgada. Obviamente todo ello está muy lejos de su significado actual. Al razonar sobre el asunto, nuestro pensamiento discurre sobre un andamiaje endeble. No tenemos a nuestro alcance todos los elementos necesarios para evaluar exactamente cómo ocurrieron los conflictos en ese momento inicial. Tomemos un último recaudo antes de entrar en el tema: la condición de mestizo no era la misma en los diversos estamentos de la sociedad colonial.

Veamos el caso concreto. Cuando nos hemos referido a la infancia de Gómez subrayamos algunos puntos. Inscrito desde su nacimiento en el tenso campo generado por la doble solicitación de los esquemas de parentesco español y andino, el bebé encontró en los cuidados que absorbió con la leche materna aquella seguridad inconmovible que Erikson ha descrito bajo el nombre de "confianza básica". En aquella temprana etapa se asentaron los fundamentos de la actitud psicosocial que le permitió, a través de la persona de su madre, confiar en el mundo. En el capítulo dedicado a los primeros años

de su infancia, postulamos que este temprano aprendizaje con su madre posibilitó el desarrollo de una confianza primera y esencial que hizo que la relación con su entorno fuese armónica y estable. James Joyce ha captado la trascendencia de este momento y se ha referido a ello con un incomparable juego de palabras: "Like a Garcilaso's indian mouther".[4]

Posiblemente esa matriz de seguridad y confianza facilitó el que aprendiera a diferenciar cuánto y cuándo podía confiar y cuándo y cuánto, desconfiar. Desde esta seguridad primigenia Garcilaso pudo procesar las exigencias contradictorias que su convulso medio ambiente le impuso. A partir del conjunto de experiencias organizadas en torno a la relación con su madre, incorporó seguridad y confianza. Una íntima certeza y una capacidad surgida de la predecibilidad de su presencia eran consecuencia de la introyección de un objeto materno cuidadoso y protector. Eso le facilitó el tránsito por los caminos de su precoz bilingüismo sin confusiones mayores. Por ello pudo moverse con relativa facilidad en el quehacer de traductor, mediador e intermediario.

La vivencia traumática que sufrió cuando tenía cinco años, con ocasión del asedio a su casa, conmovió, pero no sacudió, los fundamentos de su seguridad. Ellos permanecieron enhiestos aun frente a la posterior separación de sus padres. La Corona instaba a los conquistadores a legalizar su estado civil, casándose con españolas. Además su madre fue dada a un español de baja alcurnia - gesto en el cual se ha visto la indicación de una grave afrenta -. Ni aun eso echó abajo su confianza. En su adolescencia Gómez se orientó hacia su padre. Como hemos visto, en esos años la identificación con el capitán conquistador tuvo como contrapeso la presencia de los tíos maternos.

El proceso llegó a su acmé cuando decidió embarcarse rumbo a España. Antes de hacerlo, Gómez Suárez de Figueroa cumplió, a la manera de un rito, con un deseo. Rindió homenaje a las reales momias incas en el Cusco y fue a ver los despojos del conquistador Francisco Pizarro en Lima. Hemos señalado, en su oportunidad, la simetría perfecta de ambos gestos. No creemos que sea necesario subrayarla. La despedida por partida doble constituía el signo tangi

4. Fabio Herrmann nos proporcionó esta información.

ble de un proceso que ocurría en su interior, mediante el cual se instituía una constelación conformada por objetos internos. Estos, a la vez que representaban a sus padres, simbolizaban los dos mundos culturales y étnicos en los que se desarrolló su infancia. Una vicisitud de los afectos del joven viajero se articulaba con el hecho histórico de la doble desaparición: de la vigencia del Tawantinsuyu y del tiempo de la conquista. Puede uno preguntarse cómo las impresiones producidas por la visita a las momias incas y a los restos del conquistador del Perú - después de todo objetos inertes - pueden, al trasladarse al mundo interno, llevar consigo su inscripción cultural y, además, animarse con un aliento simbólico. Nos interesaría una respuesta que considere no sólo la forma del proceso sino también su contenido, sobre todo porque, si nos aproximamos al detalle, vemos cómo la psicogénesis y la sociogénesis de los objetos introyectados no son sino dos vertientes solidarias de una misma configuración significante (Cf. Molho 1976). Un hombre, cuyo nacimiento había sido signado por una transición histórica fecunda en consecuencias y que era hasta entonces, como todo parece indicado, un reflejo de las imágenes de sus progenitores, interiorizaba las *imagos* y las instalaba en estado de animación suspendida en la cripta que había erigido de manera inconsciente.

Así provisto, llevado por las idealizaciones y denigraciones selectivas que tenían como punto de partida la imagen peruana de la lejana España, Gómez Suárez de Figueroa se dirigió a la península. Se embarcó imaginándose español; da esa impresión al menos a juzgar por las apariencias; tal era el precio de su pasaje a España. Sin embargo, las operaciones inconscientes a las que acabamos de aludir, indican que al lado de esta realidad apariencial, por así llamada, existía una realidad estructural. Al poco tiempo el mestizo indiano llevado por sus ansias de legitimación de los derechos sucesorios a la que se sentía autorizado en virtud de su ascendencia por ambas ramas, paterna y materna, fue a la corte. Su sentimiento de identidad resintió el rechazo inferido por el Real Consejo de Indias.

A partir de ese rechazo el recorrido de las expresiones aparienciales de nuestro personaje se puede seguir con cierta facilidad. Tenemos, como puntos de reparo, los hitos que marcan sus cambios de nombre. Deja el nombre impuesto en el bautismo en el nombre del

padre y, luego de una fugaz estación intermedia, toma el nombre de su padre. Con él y bajo él, se hace capitán. Ni la sucesión de nombres, ni la procesión de apariencias modificaron la constelación estructural que ponía en contacto las representaciones inconscientes de sus padres. Esta se había reforzado con la introyección de sus objetos primarios que se produjo como consecuencia de los duelos y de los lutos que sufrió. Estamos hablando de pérdidas, primero del padre, muerto antes de la partida de Gómez del Cusco, y luego de la madre, muerta en el Cusco, a fines de 1571, cuando Garcilaso vivía en Montilla.

Gómez/Garcilaso estaba sujeto a las normas de la sociedad española. Un complicadísimo sistema de estatutos de limpieza de sangre oprimía y sofocaba la libre expresión de la personalidad. En la España del siglo XVI, cualquiera podía ser acusado de llevar en sus venas como mácula - sangre morisca o judía. Avalle-Arce quien se ha adentrado con gran penetración en los modos en que esta "obsesión suicida de la limpieza de sangre" pudo haber afectado al Inca, concluye que "dada la fuerza gravitatoria de la conciencia histórica [la sociedad española] no podía aceptar en pie de igualdad a este recién llegado criollo, mestizo y bastardo..." (A valle-Arce 1970:11). Las circunstancias han de haber creado dificultades serias para el Inca. Se establecía una relación áspera entre su ideología humanista y la experiencia vivida en una sociedad rígidamente estamental. Su permanencia en la península también le mostró que el imperio español era una construcción política e intelectual, imponente y complicada. Los efectos de los sistemas normativos y valorativos de la época acentuaban las exigencias de una doble dependencia sobre el mestizo peruano: la de la metrópoli y la de la organización colonial. En respuesta a esas constricciones se pusieron en movimiento fuerzas anímicas conflictivas.

La traducción de los *Diálogos de Amor* de León Hebreo, al *re-suscitar* los recuerdos de los objetos ligados a las vivencias de su infancia le permitió *resucitar* [5] los *imagos* parentales, es decir, devolverles la animación que había sido suspendida. Como resultado de esta dinámica, el capitán indiano, Garcilaso, pudo hacer suyo su nombre: mestizo en lo genérico y en lo personal, Garcilaso Inca de la Vega. La tra

5. Repetimos un juego de palabras utilizado por A. Green pues pone en evidencia la articulación de los procesos.

ducción le había proporcionado un primer espacio para la elaboración de su conflictiva individualidad mestiza. A partir de entonces pudo escribir. Se había producido una modificación de importancia que restituía la verdad de sus orígenes y la inscribía en el nombre que le correspondía.

Sin embargo, los efectos de los conflictos que habían impulsado la sucesión de apariencias no dejaron de ocurrir. Veamos, muy de pasada, algunos ejemplos. Hay un breve pasaje de los *Comentarios*, citado por Luis E. Valcárcel y sobre el que ha llamado la atención Pablo Macera. Se trata de una referencia que hace el Inca a Cusi Huarcay. Un poco antes, Garcilaso le enmienda la plana a Diego Fernández: "el Palentino dice que era hija de Huascar Inca habiendo de decir nieta" (Garcilaso, H.G.P., L. VIII, cap. xi:146). Pero hay algo que no dice. Sabemos que Cusi Huarcay era hermana de Sayri Tupac, el futuro Inca con quien se iba a desposar. Sabemos también que por bula pontificia se autorizó el matrimonio, que se celebró con fasto en la catedral del Cusco. Garcilaso omite toda referencia a estos espinosos asuntos. La *Coya* tendría unos 16 años y era prima suya. Vayamos sin más al párrafo en mención. Garcilaso escribe: "[e]ra hermosísima mujer, y fuéralo mucho más si el color trigueño no le quitara parte de la hermosura, como lo hace a las mujeres de aquella tierra, que por la mayor parte son de buenos rostros" *(Ibid.)*. El canon de belleza europeo regía inmisericorde; lo que era un rasgo de la raza se transformaba en un estigma bajo la nueva norma estética. Cabe preguntarse sobre lo que esto representaba para la propia persona del Inca.

Veamos otro punto. Alrededor de la misma fecha en la que Garcilaso peleaba en las Alpujarras, se tejía en el Perú una conspiración que pretendía eliminar a Lope García de Castro. Nos hemos referido a ella. Los mestizos de la primera generación fueron miembros prominentes de la conjura, que no llegó a revuelta sino que quedó en motín. Garcilaso era amigo de todos y deudo de algunos. La minoría mestiza, sin acceso a las defensas culturales que la sociedad reserva a sus clases favorecidas, había acumulado resentimientos. Como hemos visto, López Martínez comenta que la relación que Garcilaso hace del motín está velada por un olvido involuntario, político o piadoso (López Martínez 1972).

Comentando los silencios del Inca, José Durand (1966) apunta

otro dato revelador. Consigna una observación de Angel Rosenblat cuando este autor da algunos ejemplos que muestran que las citas que hace el Inca no son literales por más que diga que son sacadas a la letra. Garcilaso reproduce una carta de Vasco Godínez transcrita por el Palentino. En ella se alude al mariscal Alonso de Alvarado como el "bellaco bastardo". El Inca cambia la frase por "el bueno del mariscal". Podemos añadir un dato. La carta es citada por el Inca en conexión con el motín de Sebastián de Castilla, hijo bastardo del conde de la Gomera. En la *Historia General del Perú* es presentado como "un caballero que se decía don Sebastián de Castilla, hijo del conde de la Gomera y hermano de don Baltasar de Castilla" (Garcilaso, *op. cit.*, L. VI, cap. xix:42). El cronista no revela la bastardía de Alvarado ni la de Sebastián de Castilla. La legitimidad de los conquistadores no podía ser puesta en tela de juicio. Demasiadas cosas estaban en juego: la legitimidad del Perú, inclusive. Esto contrasta con el reiterado epíteto de "bastardo" cada vez que el Inca menciona a Atahualpa.

En lo referente a los hombres que vinieron al Perú, el historiador cusqueño actuó como ministro de la fama. El polo hispano de su personalidad lo orientaba en este sentido. En cuanto a su relación con las razas indígenas del Perú, la muerte de su madre había cortado los lazos reales y concretos que lo ligaban a ellas. Pero también afirmaba los vínculos simbólicos con su pueblo. Ello se expresó en la primera parte de los *Comentarios.* Su obra toda, fue escrita después que la maquinaria represiva que impuso con impecable coherencia el virrey Francisco de Toledo puso fin a la "atmósfera vital que había respirado en sus años peruanos" (Miró Quesada 1971:148). Se estaba implantando la superestructura administrativa con el fin de incrementar y racionalizar la explotación colonial. La armazón de ordenanzas y reducciones y la práctica de deportaciones y ejecuciones, consolidaban el virreynato. La épica violenta de la conquista cedía lugar a la dura administración colonial. Los representantes de la Corona se enfrentaban a los conquistadores y a los indios. La sociedad jerarquizada que implantó España en Indias, fue expresada administrativamente en la división de dos repúblicas: la república de españoles y la república de indios. El concepto implícito en la disposición administrativa no dejaba lugar para las nuevas mezclas étnicas; salvo las fisuras y salientes de lo cotidiano. El proceder minucioso y precavido de Toledo incluía en las

deportaciones que siguieron al destierro de Tupac Amaru I, a los hijos de españoles en princesas indias. La persecución de los mestizos de sangre real - a la que el Inca se refiere expresamente - constituía una amenaza y un ejemplo de lo que podía haberle ocurrido.

El Inca historiador intentó apasionadamente establecer una mediación entre el Tawantinsuyu del apogeo y el Perú de la conquista. Para ello convirtió la inferioridad que se atribuía a los indios en motivo de orgullo. En su obra afirma que corresponde al hombre americano, y tal vez especialmente al mestizo, narrar la historia de otra manera. Así trascendió la ambivalencia singular y dolorosa que despertaba en él su difícil condición. No del todo, por cierto. Hemos visto, en su propio texto, los efectos de las angustias y desgarros ínsitos a las contradicciones del mestizaje. Viene al recuerdo una observación de Loayza (1974a:22) que da exactamente en el blanco. Garcilaso se llamó a sí mismo mestizo sólo excepcionalmente; se decía más bien, indio. "Con el mismo derecho pudo recordar la otra mitad de su sangre y llamarse español. No lo hizo ni una sola vez".

Tenemos la evidencia de un límite infranqueable. Dentro de la sociedad española el mestizo no podía aspirar a ser blanco. Pero también el contacto con el Viejo Mundo le hacía saber que no era un "indio puro". El conflicto de identidad se agudizaba. En el plano de los afectos vivía la contradicción, ora como desgarro, ora como dolorosa renuncia. Cerrados los espacios sociales solamente le era posible procesar las contradicciones en el plano intelectual y en el dominio de la sensibilidad estética. Pronto tomó conciencia de que carecía de los instrumentos intelectuales necesarios para la tarea. Hemos insistido en que el Inca logró elaborar sus conflictos en, y a través de la escritura. En el espacio que generaba el texto escrito expresó sentimientos inéditos. Ello fue posible luego de una prolija preparación. Al margen de universidades y academias, estudió con ahinco las disciplinas humanísticas. Se ejercitó en los razonamientos y en los procedimientos de investigación más adelantados de su época. Desarrolló sus capacidades cognoscitivas y afinó su sensibilidad. La vocación de escritor y la de intelectual se desplegaron paralelamente.

Nuestro *ingenio lego* - tal era el nombre que en la época correspondía al contemporáneo de intelectual autodidacta - fue, decididamente, un hombre del renacimiento, a la española. El Inca se adentró

en dominios culturales que se habían desarrollado de manera orgánica en el espesor de la sociedad europea. Estos campos del conocimiento se habían constituido por obra de la aplicación sistemática de operaciones cognoscitivas que tenían su remoto origen en la civilización grecolatina y en la tradición judeo-cristiana. Eran producto de occidente y coto reservado a las clases cultas europeas. Esta expresión particular de la cultura, cuya vocación universalista despuntaba, era profundamente distinta de aquella desarrollada por los hombres del mundo andino. Una historia de imposiciones iba a establecerla, en el Nuevo Mundo, como la cultura dominante.

A lo largo del proceso de adquisición del saber europeo y de sus instrumentos - cuya trayectoria se hace evidente con sólo seguir la manera como programó su actividad escrita - el Inca Garcilaso asumió el modelo axiológico cristiano-occidental, en su versión previa a la Reforma. Lo interesante, sin embargo, es que al mismo tiempo, al retomar contacto con los estratos sedimentados en su psique por los procesos de la identificación, pudo continuar por vía de su autorrealización, desarrollando valores genuinamente americanos. Recordemos, como Paz (1982:610), que por *cultura* entendemos "la suma de invenciones y creaciones por las que el hombre se ha hecho hombre". Cuando Garcilaso se preparaba a objetivar y fijar discursivamente su realidad cultural originaria pudo compararse, ventajosamente, con quienes desde Europa y sin poseer ni la sensibilidad ni los instrumentos cognoscitivos presentes en la tradición andina, intentaban comprender la realidad descubierta. La heterogeneidad de los dos espacios geográficos e históricos y de los dos modos autóctonos que cada tradición había desarrollado para la apropiación cultural de los mismos, permitía al Inca Garcilaso ostentar, en medio de su modestia mestiza de indio antártico, los emblemas de un sentimiento de superioridad. Brading (1989) acierta cuando dice que el Inca "asumió el papel de la humildad exótica". Su narcicismo era la otra cara de su humildad. Por ello la conciencia de su condición de mestizo es indisoluble de su obra.

De su obra. Pero su vida y su obra, ligadas como están, no son plenamente solidarias. Tampoco lo son la narración y la historia. La conquista española había producido una herida muy profunda en el cuerpo social indígena. El mestizaje no podía remediarlo. Nos habíamos

referido al comenzar el capítulo al término *híbrido.* Corominas nos hace saber que la palabra, tomada del latín *hybrida,* por conducto del francés *hybride,* se refiere al producto del cruce de los animales diferentes. Subraya que no tiene relación con el griego *hybris* (injuria y desmesura) y que en latín su mejor ortografía parece ser *ibrida.* Resulta curioso, por decir lo menos, que en la personalidad del mestizo se han encontrado, supuestamente, rasgos correspondientes a ambos sentidos del vocablo, el correcto y el apócrifo. En consecuencia ha sido exaltado y denigrado: inicio de la raza cósmica o producto vulgar y estéril. En el caso peruano, encerrado en un universo de sospechas, ha sido necesario un largo tiempo - siglos - para que se empiece a encontrar lo positivo del mestizaje. Garcilaso no podía, a solas, llevar a cabo tan difícil empresa.

La identidad quebrada y ambivalente, el disimulo y la desconfianza, la angustia, las oscilaciones sísmicas entre la arrogancia y la humildad, la vergüenza frente a la mixtura original sentida como hibridismo, la obsesión por los orígenes y el evitamiento del saber histórico son frecuentes entre nosotros. Tales problemas hacen que sintamos el mestizaje como un desgarro, y que reconozcamos como lo más nuestro el desarraigo. Las categorías aristotélicotomistas mediante las cuales V.A. Belaunde (1964) quería hacer del mestizaje una "síntesis viviente" no concuerdan con el cuadro fraccionado y conflictivo. Uslar Pietri ha recordado, en más de una ocasión, que el propio Simón Bolívar, gestor del proyecto de integración latinoamericana, se sentía atormentado por esos Conflictos. Percibió en sus compatriotas – ni europeos ni indios - la angustia que subyacía a las preguntas sobre lo que eran o no, las pretensiones de ser lo que no podían ser. Por ello nos definió como "un pequeño género humano". José María Arguedas, cuya vida y obra ha sido considerada por un crítico de la agudeza y sensibilidad de Angel Rama como la gesta del mestizo, al recibir, precisamente el premio Inca Garcilaso de la Vega, afirmó una negación definitiva: "no soy un aculturado".

Resulta interesante comentar someramente los modos tan distintos como ha sido considerado Garcilaso en cuanto a la condición concreta de mestizo. La vida y la obra del Inca parecen constituir un conjunto de estímulos sobre los cuales se puede imponer los significados que les atribuye el observador. Como en un test de Rorschach, los da

tos están ahí presentes. Se puede responder a ellos como si se tratase de una prueba proyectiva. Tomemos como ejemplo las respuestas frente a su obra de tres lectores aplicados. Estos tres testimonios son del año 1939, con ocasión del cuatrocientos aniversario del nacimiento del Inca. Luis E. Valcárcel (1939:25) se aproxima a Garcilaso "desde el ángulo indio". Afirma el derecho que asiste al cronista a llamarse indio y subraya que el Inca "proclamó su calidad de indio, de hijo de india, de retoño del viejo linaje cusqueño, de nacido en el Cusco, de amamantado de pechos indios, y nostálgico de patrios lares". Ese mismo año Carlos Daniel Valcárcel (1939) publica un libro enderezado a contradecir las opiniones del "purismo racista". El título del volumen - en el que exagera el tamaño de las letras Z y K que representan dos fonemas característicos del español y del quechua en el nombre GarcilaZo- InKa - "obedece [a la] intención de dar al lector, desde la iniciación de la obra, la nota mestiza que es característica del personaje". Sus páginas apuntan a continuar "aquel amalgamamiento trágico". Por su parte, Víctor Andrés Belaunde (1939: 118), en un breve texto publicado en el *Mercurio Peruano,* critica la "inútil nostalgia arqueológica que quiere ver una profanación en las bóvedas, arquerías, balcones y torres hispánicas sobre los muros milenarios". Estos están bien "como firmes basamentos de las maravillas del arte barroco". Belaunde lamenta que "el distinguido intelectual" L.E. Valcárcel mantenga "un sentido de anticuada hispanofobia" *(Ibid.:* 119). El Inca se transforma según los ámbitos ideológicos por los que circula y de acuerdo a las perspectivas personales de sus lectores. Un solo personaje verdadero en tres versiones distintas.

Dos nociones psicoanalíticas han constituido, respectivamente, la urdimbre y la trama de este capítulo. Una precisa y exigente, impensable de no haber sido por el descubrimiento freudiano. La otra, transplantada de la filosofía y de las ciencias sociales al terreno psicoanalítico, con credenciales dudosas y estatuto controvertido. La primera, el complejo de Edipo, nos habla de diferencias y de opciones definidas y obligadas. La segunda, la noción de identidad, privilegiada en estos párrafos, se refiere a continuidades y elecciones graduales y tentativas. El discurrir de la vida del Inca Garcilaso tejió su diseño zigzagueante. En la dimensión temporal las interferencias que obstaculizan la continuidad histórica del sujeto van encontrando un reper

torio complejo de alternativas y la vida va ofreciendo una baraja de acciones posibles que permiten sustituir segmentos vividos no integrados, sortear baches, dejar porciones de vida en barbecho a la espera de un mejor momento. Garcilaso había intentado llenar las discontinuidades con recuerdos, ocultar las significaciones evocativas de vivencias traumáticas con silencios, conjugar elementos incompatibles. Sus recuerdos contenían núcleos de verdad auténtica y si no los tenían, era auténtica su angustia. Hemos tratado de restituir la historicidad a su gesta de mestizo. Tal vez sea en parte la historia de un fracaso, pero no sólo por asuntos de mestizaje o de la realidad del Nuevo Mundo. El fracaso es expresión de la misma crisis y de la misma angustiada búsqueda de una salida inexistente, bajo tales condiciones, salvo en el papel y en la esperanza.

Ha transcurrido largo tiempo desde que el Inca Garcilaso de la Vega escribió su obra. Mucha agua ha pasado bajo muchos puentes. En occidente la ciencia ha desarrollado sus potencialidades críticas. Las disciplinas sociales y el psicoanálisis han hecho del conocimiento del hombre en relación, su campo privilegiado. Existe también una sociología del saber y del conocimiento y una comprensión mayor de sus límites y motivaciones. Al mismo tiempo, el cuestionamiento de las certezas que constituían los cimientos del pensamiento filosófico occidental, la creciente conciencia de la importancia del lenguaje y la crítica psicoanalítica, confluyen en dar una visión "descentrada" del sujeto humano. Bajo estos criterios el hombre es un ser más hablado que hablante, y constituido por obra de la integración relativa y laxa de una pluralidad de "posiciones de sujeto" no siempre coherentes entre sí. La visión trágica de Garcilaso profundizó el conocimiento de esa nueva condición mestiza que mostraba, en lo real de su existencia, estos descentramientos. Intentó "reconciliar los dos mundos, el español y el indígena mediante el lenguaje" (Jákfalvi-Leiva 1984:56). ¿De cuánto pudo darse cuenta? ¿Tuvo conciencia de lo que haría? ¿Pudo tenerla? Su obra, lanzada al futuro, nos ha permitido ingresar al interior de su experiencia.

XIII

UNA IDENTIDAD EN CONFLICTO: ¿SINTOMA O SINTESIS?

Acabamos de cerrar el anterior capítulo y apenas lo revisamos nos queda una sensación un tanto equívoca. Nuestra incursión explicativa privilegió los aspectos que se agrupan bajo la idea de identidad. A despecho de haber puesto en relieve los puntos conflictivos, hasta podría parecer que terminamos postulando que el Inca Garcilaso de la Vega metaforiza una integración inequívocamente feliz. La experiencia psicoanalítica pone en duda tal afirmación. Desde el momento mismo en que el analizando empieza a hablar, las radicales discordancias y los profundos desgarros que atraviesan al ser humano, se ponen de manifiesto. Aquello que se convoca cuando uno dice "yo -el vocablo mediante el cual uno se representa a sí mismo - se presenta en el análisis menos como el resultado de una síntesis, que como una armazón hecha de partes que corresponden a imágenes de otros y de fragmentos que pertenecen a discursos ajenos. ¿Cómo poder imaginar lo que ocurría con la representación del yo en el caso singular de nuestro Inca? Aún hoy persisten las dificultades que enfrentan los mestizos. Un vistazo a lo cotidiano deja ver el lado rugoso del tejido que en los escritos del cronista luce primorosamente terso. El Inca asumió la religiosidad española de signo providencial y paternalista; también se empeñó en la prolija maduración de su escritura. Mitigó sus dudas con el signo de la fe y sometió sus contradicciones al imperio de la gramática y del orden simbólico español. Así, las rasgaduras y los remiendos que la vida y las circunstancias dejan en el alma, se hicieron menos visibles en su prosa. Se hace necesario ver el revés de la trama, su otra faz.

Recordemos. En la cópula que dio origen a su vida ya se inscribía la violencia. Roger Bastide publicó en 1970 un libro acerca del encuentro de los hombres y las civilizaciones, de la confrontación con los desconocidos y del choque entre sus universos insólitos. También, acerca del conflicto racial. Según el sociólogo francés, éste responde a la definición que hacía Mauss de los fenómenos totales. En él se representan; inextricablemente unidos, aspectos económicos, estructurales, religiosos y sexuales. El capítulo que dedica a la dimensión sexual del problema se refiere a observaciones sobre parejas mixtas, en Brasil y en Francia. A partir de los datos obtenidos afirma que las ideologías raciales se enfrentan hasta en el lecho conyugal. "En el abrazo mismo de los miembros de la pareja sexual de distinto color o en el cortejo que lo precede, en estos momentos excepcionales que parecen constituir un desafío al racismo y un redescubrimiento de la unidad de la especie humana... el racismo se desliza, paradójicamente, bajo sus formas más odiosas y reveladoras de desprecio" (Bastide 1973:81). Se puede decir que el racismo da color al conflicto entre los sexos que ni el amor logra abolir puesto que sus determinaciones son más profundas aun que las raciales. Esta disyunción conflictiva se halla generalizada en el mundo interno de cada individuo que conforma el todo social.

Las dificultades con las que el hombre y la mujer enfrentan las diferencias de los sexos repercuten en sus vástagos y se inscriben en ellos a través de los procesos de identificación. Estos mecanismos tienen efectos definitivos sobre la "identidad". Hemos puesto, de manera automática, la palabra entre comillas. Hablando de diferencias, el uso del signo de puntuación parece dejar el término a salvo. Al mismo tiempo, las comillas ponen en relieve el estatuto problemático de la noción de identidad en cuanto intenta dar expresión coherente a ese mismo sujeto que el propio psicoanálisis puso en cuestión. Sabemos que lo subjetivo fue entendido, a partir de los tiempos modernos, bajo la forma autorreflexiva. El sujeto se toma a sí mismo como objeto de reflexión. El psicoanálisis puede entenderse como una propuesta crítica frente al principio de subjetividad así entendido.

La reflexión anterior se enmarca dentro de la tradición del pensamiento occidental en su versión moderna. Si volvemos a nuestra realidad surge de suyo una pregunta. ¿Cómo se fue construyendo el prin

cipio de lo subjetivo en nuestra historia? Y secundariamente, ¿De qué modo se pudo ir elaborando su crítica? Pensamos que en sus orígenes podemos discernir *tres* intentos de tomar posición crítica frente a la conmoción cataclísmica que significó la conquista. El de aquellos españoles sensibles al dolor del prójimo que se dejaron cuestionar por esos seres extraños y diversos, en los que veían su propia humanidad. En ellos se esbozaba una pregunta angustiada por el otro. El de los indígenas que quisieron preservar los fragmentos de una identidad en peligro, deslizándolos hacia un futuro construido bajo la forma del pasado: así podría estar protegido de los *efectos* de la catástrofe. El intento de preservar la identidad coincidía con el nacimiento de la utopía andina. El de los mestizos, tironeados por ambas culturas, solicitados por requerimientos de ambos mundos. Para ellos la cuestión del origen se constituía en el centro mismo de su inquietud y de su búsqueda. ¿Quién es el otro? ¿Quiénes fuimos? ¿Quiénes somos?

Las tres preguntas afectaron al conjunto social que se iba conformando. Iban a tocar a blancos e indios, peninsulares y criollos, indígenas y mestizos. La respuesta a estas preguntas, o para ir al fondo de la cuestión, la solución del gran problema que la conquista había propuesto, tropezaba con dificultades. Hubo entonces quienes aceptaron las realidades sociales e ideológicas dominantes como si fueran normas válidas fundamentales. Hubo quienes rechazaron en bloque dichas realidades, asumiendo una actitud de oposición -y a veces de rebeldía activa - permanente. Otros, se pusieron al margen para así evitar tanto el sometimiento a la normatividad dominante cuanto una forma de posición contestataria. Los más, obnubilados por la violencia congelada en las estructuras sociales que se habían conformado, no se daban cuenta de nada. Lo que nos interesa subrayar es que cada una de estas preguntas interpelaba a cada sujeto pensante desde los primeros momentos.

Hoy día es lugar común decir que el estructuralismo y el postestructuralismo han decretado que la noción misma de sujeto, en rigor, no tiene cabida. Las ciencias sociales aceptan su estatuto problemático. Aquí estamos tocando un punto que cala más hondo. No se trata tan sólo del estatuto del sujeto en tanto que construcción teórica al margen de las realidades psicológicas, éticas, políticas y sociales en las que el hombre vive. El término *sujeto* describe una serie a un cangla

merado de posiciones que paradójicamente definen al individuo como objeto de fuerzas ajenas a él mismo. Estas fuerzas operan al margen de la conciencia y discurren por los cauces que abren los determinantes psicológicos, culturales y sociales. Se agrupan en torno a representaciones, igualmente inconscientes, con rostros paternos y maternos que exigen obediencia. La superficie consciente ejerce su fascinación sobre el yo, que percibe las fluctuaciones y sacudidas a que está sometido como si se tratase de movimientos voluntarios efectuados con autonomía. El descentramiento del yo, producido por el descubrimiento freudiano, constituye la evidencia que da cuenta de la universalidad del problema. Ello se percibe bajo la superficie. En occidente, la modernidad aparece en las conciencias individuales bajo la forma de un narcisismo hipertrófico. Tal es el síntoma con el que se encubre la crisis del sujeto. En el tercer mundo, las consecuencias de las luchas anticolonialistas y la pugna por acceder a la modernidad - o escaparse de sus consecuencias - han creado un estado de cosas que, o bien lleva a la afirmación de una apasionada conciencia étnica que se yergue antagónica, o a la exhibición de formas ideológicas que se basan en un deleznable cosmopolitismo. Ambas, en última instancia, son expresiones de la confusión subyacente. Por suerte, aquí y allá, se alzan voces críticas. Si tomamos al mestizo como un símbolo, éste se enfrenta a sus opciones desde una dualidad originaria. En él, los aspectos discordantes que cada circunstancia histórica saca a flote, se exhiben con rasgos más acentuados. En el siglo XVI, el mestizo que del Perú fue a descubrir Europa lucía distinto y se sabía diferente. Se alejaba de los suyos que le resultaban extraños y se aproximaban a los extranjeros que le parecían propios. ¿O, la cosa fue al revés?

Es necesario ir más atrás. A los primeros momentos. A esa fundación traumática y sangrienta que impuso la conquista. Las mismas diferencias que la hicieron posible, impidieron el encuentro. Sin embargo, éste tuvo lugar. Fue desigual y violento. Lo tanático, actuando por doquier, desbordaba cualquier dimensión amorosa que pudiera haber estado presente en los enfrentamientos. Así, más allá del continente europeo, los hombres de la conquista marcaron una oscura huella. Venía de ese más allá del principio del placer sobre el que Freud pudo escribir cuando aún ardían las cenizas de la primera gran guerra europea. Desde ese lugar de lo inconsciente en el que se sitúa

la pulsión de muerte, ésta inscribió su insistencia repetitiva en nuestro suelo. No es que antes ésta no existiese. La cultura andina mostraba aspectos sacrificiales y filicidas[1] -que, entre paréntesis, el Inca Garcilaso intentó encubrir - cuyas significaciones más profundas se hallan inscritas en lo inconsciente. Potenciadas ambas corrientes, la de la masacre y la del sacrificio, diría Todorov, el imperio de la muerte alcanzó proporciones de holocausto. Por ello vuelve a recurrir en nuestra historia. Aparece como lo siniestro: ajeno y familiar, íntimo y extraño. Esa inscripción, proveniente de ese más allá, llegó hasta las cópulas sobre las que se basó el mestizaje. Ese mestizaje cuyo basamento es "idéntico a aquel sobre el cual se instituyó la prostitución en Occidente: la defensa de un grupo considerado superior y en consecuencia intocable, en detrimiento de otro grupo social o racial" (Bastide, *op. cit.:82).* Así se instituyó una ruptura traumática e irrepresentable en el lugar del encuentro que no pudo ser.

Es conveniente hacer una referencia a la difícil noción freudiana de la pulsión de muerte. Desde que apareció impresa en 1920 no ha cesado de inquietar a los psicoanalistas. Queremos referimos, en especial, a uno de sus aspectos. Escribiendo sobre el masoquismo, Freud planteó que el instinto de muerte - incognoscible - actúa en el organismo humano infantil bajo la forma de un sadismo primario, orientado hacia el exterior y dirigido a los objetos. No obstante, queda un resto, perdura como una suerte de residuo de masoquismo que actúa contra el propio individuo. Además, en ciertas circunstancias, el sadismo orientado hacia afuera puede retraerse a la situación originaria. Un monto de masoquismo secundario se suma al primitivo. Entonces actúa de modo casi idéntico al de la pulsión de muerte (Freud, "Beyond the Pleasure PrincipIe" [1920], Vol. XVIII; "The Economic Problem of Masochism" [1924], Vol. XIX). No sé si haya mucho de fantasía si decimos que algo de esto debió ocurrir a escala masiva con la población indígena. Humillada, confinada a una situación de dominación, se vio forzada a reinteriorizar su propia agresión. Tal vez ello

1. Malpartida (1989) ha hecho algunas reflexiones psicoanalíticas al respecto en "El superyó cultural y los sacrificios filiales", *Mitos universales, americanos y contemporáneos.*

ocurrió con mayor intensidad con las mujeres. Este sometimiento dejó sus huellas en la psicología andina y mestiza.

La conquista constituyó el momento inicial de la dominación colonial. El proyecto de sociedad que delineó España se fundaba en el principio de una estricta división entre la república de españoles y la república de indios. Como si no se hubiese previsto la aparición y la proliferación de los grupos mestizos, el diseño no dejaba lugar para ellos. Pero no se trataba de una imprevisión. La sociedad que quería la Corona no se compadecía con el desarreglo de los primeros años de la conquista. La violencia, el desequilibrio numérico de los sexos entre los primeros inmigrantes - casi todos varones al principio – y las relaciones de fuerza se desbordaban hacia la violación, el concubinato y las relaciones de ocasión. El desorden que provenía de la destrucción de una sociedad y de la construcción de un nuevo sistema sobre sus ruinas, no permitía que instituciones modeladas para la Europa occidental, implantadas por la fuerza, funcionaran sin tropiezos. Además, la evangelización, al regular las alianzas matrimoniales, proponía el estricto control de los cuerpos. Las antiguas costumbres andinas, más tolerantes frente a la sexualidad, esquivaban la intención represiva. Así y todo, la definición cada vez más exigente del rol de esposa y su valoración creciente contribuyó a la discriminación entre los hijos legítimos y los bastardos. Las normas dictadas desde España con el objeto de regir el proceso de occidentalización del mundo andino, dejaban en sus márgenes espacios abiertos a la violación y al concubinato. Un mundo marginal se abría paso entre los intersticios de la ley hispana. La población mestiza constituía una anomalía dentro de la lógica estricta del sistema colonial a la vez que parecía encarnar la nueva realidad que las corrientes de integración, transculturación y sincretismo iban conformando.

"Las sutiles codificaciones ligadas al grado de pigmentación de la piel en las que el poder español se esforzó por encerrar a las poblaciones mestizas se mostraban perfectamente impotentes para cristalizar una realidad fluida y en perpetuo movimiento" (Bernand y Grudzinski 1988:191). Sin embargo, los engranajes de la dominación. y el prejuicio seguirían funcionando por siglos. La vigencia de las normas, su expresión en la vida cotidiana y su reflejo en las conductas, fue produciendo sus efectos psicológicos: penetró en el mundo interno de

los individuos, definió sus esquemas valorativos y se afirmó en sus estructuras inconscientes. En lo que atañe a nuestro autor, debemos anotar que el proceso de colonización se hallaba en germen desde el momento de la conquista, aunque no estaba exento de contradicciones. En tales condiciones fue que vivió durante su estadía en el Perú.

Cambiemos de escala. Pasemos de lo social a lo individual. Garcilaso elaboró algo de este drama, que era el suyo, pero llevó a cabo la tarea en España. Ahí reunió sus fuerzas. Apeló a la relación primigenia con su madre. Se sintió amparado por la identificación con su padre, protegido por la religión cristiana y por el neoplatonismo de León Hebreo. Su esfuerzo reflexivo le permitió definirse como mestizo. Hasta aquí estamos poniendo el énfasis en los aspectos más logrados de la asunción de su mestizaje. Hay otros. Su imagen se presenta en claroscuro. Pero tal vez la parte más clara no es la más diáfana y haya más transparencia en el lado oscuro. No es un juego de palabras. Lo que queremos es hablar de algo de cuya existencia sólo nos da noticia la insistencia con que elude su inscripción. De un mundo subterráneo de dramas y pasiones, que terminó siendo actuado, por cuanto no pudo ser comprendido ni recordado. Aludimos sin más a aquello que no pudo advenir a la significación, ni configurarse como imagen, ni constituirse como símbolo.

Tomemos un ejemplo de su vida. Se trata de una circunstancia personal que no figura en la letra. El Inca tuvo un hijo. No menciona el hecho en ninguna parte, ni siquiera en su testamento. Lo mantuvo oculto hasta el trance de su muerte. La historia de la investigación que dio con el dato es, en sí misma, interesante. La relata Aurelio Miró Quesada (1948) acompañándola con transcripciones extensas de los documentos. Todo empezó cuando Manuel González de la Rosa anotó, en 1908, casi de pasada, un detalle importante. En el testamento figura un Diego de Vargas criado por el Inca Garcilaso. Llamaba la atención que llevase el nombre de su familia paterna. En 1930, el padre Vargas Ugarte halló una anotación manuscrita al margen de un ejemplar de los *Tratados* del padre Las Casas, hecha por un vecino de Córdoba, en la que consta que conoció a un hijo del Inca. La fecha era algo tardía, 1652. Así y todo el dato era sugerente. Por fin, en 1946, el investigador español Rafael Aguilar y Priego encontró en los libros del Cabildo Eclesiástico de Córdoba, documentos referidos a

Diego de Vargas, del año de 1620. En uno se lo menciona como "hijo natural de Garcilaso de la Vega, difunto". En otro, del mismo año, hay una referencia a una petición hecha por el propio Vargas en la que nombra explícitamente a sus progenitores "Garcilaso de la Vega, su padre" y "Beatriz de la Vega, su madre". La prueba era definitiva.

¿Cómo podemos entender las operaciones defensivas llevadas a cabo por debajo de la superficie de este doble ocultamiento de su mujer y de su hijo? Para ello es necesario intentar acceder a la lógica interna que siguió la elección del nombre de su hijo natural. Parece que se trata del efecto de la repetición de una dificultad que Garcilaso no pudo superar. Hemos mencionado anteriormente que Carmelo Sáenz de Santa María (1955:XII) en su estudio sobre la obra del Inca, ha llamado nuestra atención sobre el contraste entre "la claridad que abrillanta la trayectoria vital del capitán Garcilaso de la Vega" y "la oscuridad que parece pretendida, que desdibuja los rasgos individuales de la madre". La identificación con el padre conquistador confinóla imagen de su madre a los rincones más oscuros de su obra. También hizo que ocultase, en las franjas más oscuras de su vida, la presencia de su mujer. En su testamento la redujo a la mera condición de criada y encerró en situación de bastardía al hijo que tuvo con ella. Imposibilitado de expresar su rebeldía contra el padre, le imprimió una extraña inflexión: hizo con su hijo lo que su padre había hecho con él. Añadamos un detalle. Del mismo modo que el conquistador le había puesto al hijo natural y mestizo un nombre de su familia, él le puso a su hijo el apelativo de Vargas. Eligió el nombre de pila Diego, el mismo de los Almagro y el que su pariente, el Inca Sayri Tupac, tomó al hacerse cristiano: el nombre del apóstol Santiago, el patrón de los guerreros españoles. Diego de Vargas sirvió de escribiente a su padre, tal como el entonces Gómez Súarez de Figueroa lo había hecho en el Cusco con el suyo. Terminó - tal vez por efecto de una reverberación que venía del encargo que Alonso de Vargas hizo en su testamento al sobrino mestizo - velando por que la llama votiva ardiese en la capilla de las Animas en la que su padre, el Inca historiador, fue enterrado.

Otro ejemplo proviene de los documentos parroquiales montillanos. Porras Barrenechea (1955), como hemos mencionado anteriormente, anotó un hecho curioso que llamó su atención. A partir de

1601 existen partidas de bautismo en las que el cusqueño aparece como Garcilaso Inga de la Vega. No ocurre así en los registros matrimoniales en los que figura como testigo. En ellos está como Garcilaso de la Vega. Se puede interpretar este acto sintomático como la expresión visible de la imposibilidad de situarse por entero como testigo del sacramento que consagra la unión de la pareja. Sus padres no contrajeron matrimonio. Lo hicieron cada cual por su lado. El Inca murió célibe, él tampoco pudo acceder al sacramento. Una vez más, una fuerza oscura que provenía de muy adentro, mostraba sus efectos.

Podemos vislumbrar que en el centro de la afirmación de su identidad se hallaba la conflictiva del hijo natural. Julio Aray (1977) ha estudiado este tipo de problemática y la angustia de legitimación de lo ilegítimo que la acompaña. La obra del Inca es expresión tangible de ello. En la *Historia General del Perú* el cronista busca por doquier la temática del padre. Podría decirse que logra dar una solución creativa a este aspecto de su problema. Mas su urgencia de aceptación y reconocimiento lo había llevado a ubicarse, sin reservas, en la vertiente de la descendencia paterna. Desde ahí ejerció con arrogancia la descalificación de la mujer. Emigró a la patria de su padre que adquirió para él contornos de la madre patria. En su obra logró recobrar para sí la patria de su madre india. Sin embargo, ni legitima su relación con Beatriz de la Vega, ni reconoce a su hijo. La mujer, criada suya, se apellidaba como él había elegido llamarse. Es difícil interpretar qué significó esto para él. Dejemos, siquiera, constancia de la observación. El hecho es que no pudo llevar su relación con Beatriz de la Vega más allá del concubinato vergonzante. Fue una reedición, corregida y aumentada, de la situación que su madre había vivido con el conquistador. Pero, además, tampoco pudo reconocerse como padre. La cuestión del origen clandestino proyectaba sus sombras en la vida del mestizo que iba a tomar las órdenes menores y a ejercer la mayordomía del Hospital de la Limpia Concepción en su aspiración por legi timarse.

Hemos ingresado al terreno psicopatológico. Ahora bien, aquello que en su vida aparece como síntoma - el desconocimiento de su hijo, la imposibilidad de contraer matrimonio - tenía como fundamento un mecanismo inconsciente: la identificación con el agresor. Se trata de una reacción defensiva automática que determina, entre otras

cosas, una extraña aberración perceptiva. Un grave error de óptica que hace que el mundo sea visto a través de los ojos del opresor. El Inca Garcilaso era hijo de un conquistador. El orden paterno había destruido la sociedad a la que pertenecía su madre. Luego, la imagen de su padre como representante de aquel orden se había resquebrajado. La imprevista conjunción se formuló y se ocultó en el síntoma que la identificación con el agresor expresó obligatoriamente. Este mismo mecanismo es responsable, ya en el plano de su obra, de que el Inca quedase, por momentos, atrapado conceptualmente en las formas propias del "discurso narrativo de la conquista" en el sentido que da a esta expresión Beatriz Pastor (1988). No sólo estamos pensando en la *Florida,* donde Hernando de Soto sobresale con atributos legendarios - aunque los indígenas combatan a la altura del personaje - sino también en algunas porciones de la *Historia General del Perú.* Pero también es cierto que logró, no sin caer en contradicciones, liberarse de tales constricciones y llegó a transformar nuestra visión de lo que ocurrió en el Perú de la conquista.

El Inca produjo su obra en España cuando regían restricciones especiales para las obras que trataban de asuntos del Nuevo Mundo. Cuando, además de la revisión del Consejo de Castilla, se exigía la aprobación del Real Consejo de Indias. Así se "editaba" el discurso de la conquista, que comunicaba, sobre todo, el derecho de los españoles. No olvidemos, sin embargo, lo que el discurso lascasiano "tenía de *ruptura* con relación a las prácticas discursivas que justificaban la Conquista, la Encomienda y La Trata, y de *Fundación* en lo que éste podía significar en tanto utopía económico-social del Nuevo Mundo" (Benítez-Rojo 1988:260). Sobre esto, hemos de volver. Por ahora, señalamos que el Inca logró trasladar, cristianismo mediante, las ideas arrogantes que subyacían al discurso justificador de la conquista a un lenguaje del vencido, salvando así del silencio, la derrota de la nobleza incaica y el fin del Tawantinsuyu. La humanidad y el valor de la cultura autóctona quedaban a salvo gracias a la palabra y al signo escrito. El reinar se había trocado en vasallaje. Pareto hubiera caracterizado la situación como una instancia especial de "la circulación de las élites". Una fue liquidada, la otra triunfó. Garcilaso se asignó una tarea: salvar de la destrucción los símbolos de la cultura vencida.

Eso ocurría en España y entonces. Vale la pena establecer una co

nexión con una expresión cultural bastante posterior a la conquista y a la publicación de la obra del Inca. Nos parece interesante por cuanto se da en un país, Argentina, que no es uno de los que Darcy Ribeyro denomina pueblos testimonio de este continente. Se trata de la leyenda del payador Santos Vega, personaje arquetípico de la pampa. Domingo Grande (1988) procura discriminar cuánto hay en el personaje de universal y cuánto se enraíza en los hechos que hacen a la historia de su país. En el transcurso de su planteamiento alude a los conflictos de lealtades entre los derechos de la sangre (el *jus sangüinis)* y los derechos de la tierra (el *jus satis).* Este último rige en los pueblos de inmigración, el *jus sangüinis* en los de emigración. *Payar* quiere decir cantar en contrapunto. Grande ve en el contrapunto de las payadas un doble movimiento de confrontación. Uno evidente: con la cultura europea que llega con riquezas fecundas y prácticas violatorias. Otro velado: el que libra con sus fantasmas dentro del mundo interno del indígena. El psicoanalista argentino considera que la polaridad mencionada constituye otra causa de conflicto. Enfrentado es ocasión de angustia para el mestizo. El ejemplo permite ver la persistencia de situaciones conflictivas a través de circunstancias diversas y la lentísima tasa de transformación de las mentalidades.

Dentro de este marco que se puede considerar como anacrónico pero que representa la simultaneidad de lo no contemporáneo, pasemos a examinar la visión que Garcilaso nos dejó acerca de la conquista. Nos hemos de circunscribir a aquel episodio que parece metaforizarla: el encuentro de Cajamarca. Antes de ingresar a su relato cabe indicar que el discurso de los vencedores impregnó las ideas de las élites cusqueñas sobre lo que allí ocurrió. La interpretación de lo ocurrido, complementaria de la de los vencedores, ha continuado hasta nuestros días. Se la percibe aún bajo la forma de las "explicaciones racionales" de la misma. La parálisis ante la artillería, la superioridad moral y técnica de los conquistadores, la "traición" de Atahualpa, la fácil captura del Inca, la creencia en presagios y profecías habrían confluido en la ausencia casi total de una resistencia indígena significativa. La transformación de la visión de los vencidos sólo ha tenido lugar muy gradualmente y con ella se ha empezado a comprender las formas que asumió la resistencia indígena. En el campo de la historia

del Tawantinsuyu, las investigaciones de María Rostworowski (1989), marcan una inflexión sustantiva en la lectura de los hechos.

El relato del Inca se extiende a lo largo de siete capítulos. Pasemos a señalar algunos puntos esenciales del mismo, citando textualmente cuando lo creamos necesario (Garcilaso, H.G.P., L. 1, cap. xxi-xxvii:45-55). Empieza con la oración - o requerimiento - de fray Vicente de Valverde. Está puesta "como el P. Blas Valera la escribe [...] conforme al original que vió". El Inca Garcilaso la presenta en dos partes. La primera afirma la profesión de fe católica del religioso y de quienes lo acompañaban. La segunda, los derechos de los conquistadores que el Papa concedió a "Carlos V, emperador de los romanos, rey poderosísimo de las Españas y monarca de toda la tierra". Termina con la amenaza de guerra "a fuego ya sangre". La autoridad de Valera se apoya en otros autores que encontraron la oración de Valverde "seca y áspera", a diferencia de la de Hernando de Soto y Hernando Pizarro, "más modesta y más templada en palabras". Luego habla del faraute Felipillo - "tan mal enseñado en la lengua general de los Incas corno en la particular de los españoles" - y de su labor de traducción. Para ello se acoge a la tradición de los "ñudos anales de Cassamarca, donde pasó el hecho". Según los *quipus,* Felipillo "por decir Dios Trino y Uno, dijo Dios tres y uno son cuatro, sumando los números por darse a entender". Garcilaso reconoce que no hay vocablos ni maneras de expresar las cosas de la religión cristiana "en aquel lenguaje del Perú". Da como ejemplo las palabras "Trinidad, Trino y uno, Persona, Espíritu Santo, Fe, Gracia, Iglesia, Sacramento". Luego hace una interesante digresión: los intérpretes españoles de estos tiempos -los años en los que el Inca está escribiendo - tienen necesidad de "buscar nuevas palabras y nuevas razones, o usar sabia y discretamente de las elegancias y maneras de hablar antiguas que los indios tenían" o acomodarse con las palabras que los "indios discretos y curiosos han usurpado de la lengua española [...] mudándolas a la manera de su hablar". Es decir, hace la apología de la mezcla del quechua y el español corno expresión legítima y creativa del fenómeno de transculturación. Inmediatamente deja constancia de que no conoció "indio que hablase español" fuera de dos condiscípulos suyos. Esto se debía a que en los "indios había tan poca curiosidad en aprender la lengua española, y en los españoles

tanto descuido en enseñarla" y también a que en aquel momento "no había otra conversación ni otro cuidado sino de armas y guerra". Pasa a referirse al confesionario en español, quechua y aymara publicado en Lima en 1585 (por la imprenta de Antonio Ricardo) y expresa su opinión en el sentido de que "hablando de la religión cristiana con los indios" no conviene que "les hablen por los vocablos [...] que en su gentilidad tenían porque no les acuerden las supersticiones que [...] incluyen en sí, sino que del todo se les quite la memoria de ellas". Con todo esto Valverde y Felipillo quedan "bien descargados de la culpa que se les podía imponer". Felipillo tradujo la segunda parte "menos mal" que la primera "por que eran cosas materiales de guerra y armas".

La respuesta de Atahualpa toma todo un capítulo *(Ibid.,* cap. xxiv:50-51). Empieza por la segunda parte. Escucharla lo entristeció tanto que "dió un gemido con esta voz: '¡Atac!', que quiere decir 'iay, dolor!'". El soberano expresa el deseo de haber contado con un intérprete "más sabio y experimentado y más fiel". Hace mención a la "paz y amistad [...] hermandad [y...] parentesco" de los que habían tratado los otros mensajeros, es decir, de Soto y Hernando Pizarro y a la sorpresa que le causan las amenazas de guerra y muerte. Concluye que los españoles o bien son tiranos o bien, ministros de Dios. Opta por lo último y recuerda los presagios de su padre Huayna Capac. Por ello llama a los españoles Vira cachas. Se refiere a la primera parte de la oración de Valverde y dice que el faraute le ha hablado de cinco varones que debe conocer: el Dios Tres y Uno que son cuatro, el Padre de todos los hombres, Jesucristo, el Papa y el rey Carlos. Se detiene en la confusión entre poder temporal y poder espiritual que parece atravesar la exhortación de Valverde y solicita que se le proporcione algunas razones por las que debe obedecer la voluntad del Papa. Así el Inca Garcilaso desliza un contra argumento para la disputa teológica. Este termina cuando Atahualpa pregunta si esos varones que "honráis tanto" son dioses. De ser así "tenéis más dioses que nosotros". Por ello vuelve a reclamar un mejor faraute.

Es entonces que viene el ataque español por sorpresa. Los españoles no pudieron "sufrir la prolijidad del razonamiento, salieron de sus puestos y arremetieron con los indios para pelear con ellos y quitarles las muchas joyas de oro, y plata". La cruz que Valverde traía en

las manos "trocó el ánimo airado y belicoso del rey Atahuallpa, no solamente en mansedumbre y blandura, sino en grandísima sumisión y humildad". Mandó a los suyos que no peleasen aun cuando fuese prendido o muerto. El cronista pasa a rectificar las versiones que afirman que el Inca arrojó los evangelios por tierra y que fue esto lo que puso en marcha el ataque español. Consigna que "pasaron de cinco mil indios los que murieron aquel día".

En el capítulo siguiente *(Ibid.,* cap. xxvii:54-55) el autor coteja lo que ha dicho con las historias de los españoles. Desmiente la versión de López de Gómara según la cual Valverde tocó alarma pidiendo venganza y aconsejaba a los españoles que dieran estacadas - mortales - "por no quebrar las espadas hiriendo de tajo y revés". Dice, con un regusto de ironía, "que no es de imaginar, cuanto menos de creer, que un fraile católico y teólogo dijese tales palabras, que de un Nerón se pueden creer, mas no de un religioso". El último de los capítulos acerca de lo ocurrido en Cajamarca se refiere a la captura de Atahualpa *(Ibid.,* cap. xxvi:53-54). Para darle mayor verosimilitud, corrige pequeños detalles de otras crónicas, por ejemplo, el largo de sus cabellos. Hasta aquí una síntesis sumaria del texto de Garcilaso.

El relato se puede enfocar desde diversos ángulos. Sin hacer violencia al texto, podemos considerarlo como la expresión interiorizada del drama representado por diversas identificaciones con personajes que secretamente representan y acosan al autor. Como en el relato del asedio de la casa cuando era niño, se hace evidente algo sobre lo que Pupo-Walker (1982b:51) ha comentado en relación con el conjunto de su obra. El narrador cede, con frecuencia, "sus prerrogativas a uno o varios hablantes imaginarios". Esa inclinación del cronista nos permite ver las varias posiciones identificatorias que asume. Es como si su deseo se impostase en las voces de los diversos personajes. En la narración de los hechos de Cajamarca, más allá de la exposición de sus fuentes - escritas y anudadas - y de las premisas lógicas que justifican la conquista en la medida en que aportaba el evangelio; más allá, incluso, de la crítica irónica, sutil y melancólica que hace de la misma; más allá de la quebrada ambivalencia, el rostro del cronista se asoma tras los rostros de los personajes más diversos y contradictorios: Valverde, Felipillo, Atahualpa, de Soto, Pizarro.

También, apenas si se esconde el deseo de haber estado allá pre

sente. De acudir al llamado del Inca, de prestar sus talentos de traductor, de proponer una visión más humana. Como si creyese que de haber estado presente en aquello que sellaba el destino del Perú otro hubiese sido el devenir de su patria y de su vida. Tal vez, puesto que nos referimos a los efectos de este deseo, un tanto grandioso, sobre el relato del Inca, valga la pena establecer comparación con los que alientan y animan otros textos de la época también escritos en Indias. Destaca entre el reclamo y la protesta de la obra de de las Casas, el dolor desgarrado de la de Guamán Poma, el desconcierto de la crónica de Santa Cruz Pachacuti, la astuta resignación de la relación de Titu Cusi Yupanqui, la desmesura delirante de las cartas de Lope de Aguirre. Revela una ambición enorme pero controlada, un querer estar presente en aquello que le daba origen, pero, para poder influir en el encuentro mediado entre los oponentes.

Un importante trabajo de Margarita Zamora (1988) afirma, luego de una argumentación impecable, que Garcilaso presenta la historia inca, compuesta en quechua y almacenada en la memoria colectiva de sus antepasados incas, como el texto básico del cual su propia interpretación es comentario. El libro tiene especial cuidado con los errores de apreciación que provienen de anacronismos o de imprecisiones con respecto al contexto cultural europeo de la época. La solidez del trabajo y los conocimientos filológicos de la autora son evidentes aun para quien carece de familiaridad con la tradición filológica humanista. Las conclusiones de la autora no invalidan lo propuesto en el párrafo anterior. El deseo de establecer una comunicación que mediase el desencuentro parece ser incuestionable. En tal sentido, la afirmación de Escobar (1965:24) de que en Garcilaso el "papel del intérprete, reclamado por exigencia histórica, señalará niveles de equivalencia en la asimilación cultural y restablecerá así el circuito del diálogo" es pertinente. Tiene un valor que sobrepasa los anacronismos en que se puede incurrir al hablar de la identidad mestiza y el destino nacional al referirse al siglo XVI y al utilizar el tiempo futuro en la cita transcrita, que en cierto modo cifra el sentido de su penetrante ensayo.

Volvamos a un punto capital. En los capítulos que hemos comentado se ausculta el deseo del narrador de haber estado presente en la escena primordial y traumática de Cajamarca. Deseo en el que resuena el eco de un deseo más antiguo y más profundo: el del hombre que

hubiera querido asistir a la escena primaria representada por la unión física de sus padres. El deseo de retroceder en el tiempo, de regenerarlo. La escena de su origen era como la réplica de la escena de la conquista, pero con presencia femenina y en clave sexual. Allá, muerte. Acá, vida. Pero también la cópula estaba impregnada de violencia e incomunicación. Por ello la angustiada urgencia por conocer lo que pasó. El deseo de saber discurría por los desfiladeros del sexo y la violencia. Tenía que liberarse de la presencia opresiva de la muerte. Tenía que abrir los ojos. Surge de inmediato una serie de preguntas: ¿Desde qué lugar iba a atisbar esos actos fundantes? ¿Qué posición iba a tomar? ¿Iba a dispersar su visión en múltiples perspectivas identificatorias? ¿Con qué ojos hubiera podido mirar lo que pasó? ¿Con los ojos perplejos del niño? ¿Con los ojos velados por el miedo de la madre indígena? ¿ Con los ojos penetrantes del padre conquistador? Las preguntas colocan en el centro el problema de la relación entre identificación e identidad. Quien se identifica está dejando de ser idéntico a sí mismo. Quien no se identifica transitoriamente, no llega a ser. El proceso de identificación es también un proceso de extrañamiento. El rol de observador le permitió a Garcilaso alcanzar cierto equilibrio desde el cual, no sin riesgo de ambigüedad, intentó buscar una síntesis.

El hombre se centró en la cultura. Se educó, se sosegó en razones. Su obra, resguardada por lo más exigente de la tradición humanista de su época, no cayó en las celadas de muerte que se agazapaban en cada una de las realidades históricas que estudió. Tal vez pueda dejar la sospecha de que nos encontramos con un intento excesivo de mitigar los horrores, de poner sordina a los odios y a los rencores. Cierto que hay pasajes en su obra que son producto inevitable de ciertos traumas. Uno de ellos parece mostrar, tras el desprecio con que califica de bastardo a Atahualpa, la proyección de un baldón que a él mismo resultaba inaceptable. Otro se expresa en su crítica enconada a fray Bartolomé de Las Casas. Antilascasista decidido, le recrimina el daño que causó con sus supuestas buenas intenciones. En la práctica, fue un instrumento del demonio para estorbar la evangelización del Perú con las conmociones que produjeron las "Leyes Nuevas". Lo culpa de los efectos nocivos de éstas. Nocivos para la naciente aristocracia encomendera con la que el Inca se sintió identificado ideológi

camente. Pero decir esto no explica cuáles fueron los resortes profundos que movieron la inquina del Inca. Las Casas daba expresión a sentimientos que Gardlaso no podía admitir. Su identificación con los conquistadores los bloqueaba. En lugar de ellos el cusqueño expresaba su indignación contra el dominico.

Lo que emerge una y otra vez, como hemos dicho, es el reclamo de la herencia que siente le corresponde. Veamos un ejemplo. Cuenta el Inca que Pedro de Alvarado - o don Pedro de Alvarado, como prefiere llamarlo - volvió de España a Méjico, casado. El adelantado llevó, además, a muchas mujeres nobles para casarlas con los veteranos ganadores de la tierra. Garcilaso suelta una anécdota. Una de las damas - sin saber que estaba siendo escuchada por un conquistador - dijo a sus compañeras que pronto habrían de heredar los repartimientos y podrían escoger al mozo que quisieran en lugar del viejo "como suelen trocar una caldera vieja y rota por otra sana y nueva" (Garcilaso, *op. cit.*, L. II, cap. i:81). El caballero que escuchó la plática les increpó su conducta, previno a sus camaradas, fue a su casa, llamó a un cura, se casó con una india, "mujer noble en quien tenía dos hijos naturales" a los cuales legitimó para que lo heredasen. Garcilaso concluye diciendo que unos pocos habían hecho lo mismo en el Perú. Huelgan los comentarios.

Es posible abundar. Hay otro relato interesante que toca los asuntos que estamos considerando. Se halla en el capítulo siguiente al citado. Garcilaso lo saca a la letra de Agustín de Zárate. Se refiere a una familia española que vino al Perú con Alvarado, al igual que el capitán Sebastián Garcilaso de la Vega Vargas. El marido, que llevaba consigo a su mujer y a sus dos hijas pequeñas, murió congelado, como ellas, en la sierra nevada. Prefirió perecer con su familia que salvarse solo. El Inca termina con una apostilla: "Es de mucha lástima ver que la primera española que pasó al Perú pereciese tan miserablemente" *(Ibid.*, cap. ii:83). La primera familia española que llegó a estas tierras no resistió el frío de los Andes. Garcilaso se conduele de la muerte de la mujer. La empresa de la conquista tenía exigencias que requerían de hombres solos. Ellos podrían fundar una estirpe con las mujeres de la tierra.

La conquista del Tawantinsuyu, con su cortejo de violencia, dominación, transculturación y mestizaje, dio inicio a un proceso que viene

durando casi cinco siglos. Los efectos de tan prolongada acumulación histórica no siempre han sido explícitos. Es que no siempre se ha tenido clara conciencia de ellos. Los colonizadores legitimaron su colonización y deslegitimaron al colonizado. La influencia católica marcó en los indígenas las "cualidades" de obediencia y sumisión que la cruz que Valverde traía en las manos infundió en Atahualpa. Se dio un modo de relación que engendraba arrogancia en unos y resentimiento en otros, y la adopción de identidades "negativas" en los más. Es decir, identidades basadas en el repudio de las características, valores y tradiciones propias tratadas con el menosprecio en que se tenía a la madre indígena. Han cambiado las cosas, en la sociedad y en el quehacer historiográfico. Como ha apuntado Araníbar '(1979:43): "El reclamo de los pueblos por la autodeterminación conlleva el de reinterpretar su pasado: derecho de contraparte, esfuerzo colectivo por descubrir la propia identidad". Con todas las contradicciones de su texto y los problemas de su vida, pese a las simpatías por los encomenderos y a las antipatías hacia Las Casas, la obra del Inca jamás contribuyó a la legitimación de la dominación ni cedió al resentimiento. Había hallado un ámbito propicio para mitigar la violencia de sus conflictos: sus "rincones de soledad y pobreza".

XIV

RINCONES DE SOLEDAD Y POBREZA

Garcilaso pasó los últimos veintitantos años de su vida en Córdoba. José de la Torre y del Cerro (1935) ha recogido los documentos que junto con algunas cartas, la precisión de la cronología de la redacción de sus obras y el inventario de su biblioteca, permiten acceder a este período de su existencia. Aurelio Miró Quesada (1971) lo ha reconstruido con ejemplar empatía. En Córdoba cambió varias veces de domicilio. En su *Relación de la descendencia del famoso Garci-Pérez de Vargas, con algunos pasos de historia dignos de memoria*, constan salpicadas referencias a su mala fortuna, dificultades económicas y frustraciones. Los documentos han permitido a sus biógrafos seguir, con minucioso detalle, las zozobras de carácter económico y las penosas peripecias a que lo obligaron. Por estos tiempos -ya en papeles de 1597 aparece como clérigo - tomó las órdenes menores y vistió el hábito eclesiástico. También definió su vocación intelectual. Felipe II había muerto y gobernaba España Felipe III. Había comenzado el siglo XVII. Por el año de 1605 Garcilaso obtuvo el cargo de mayordomo del Hospital de la Limpia Concepción de Nuestra Señora, también conocido como Hospital de Antón Cabrera, por el nombre del fundador. En mayo de 1608 todavía aparece actuando como mayordomo. Un poco después vuelve a la casa de los deanes. El tiempo transcurría y pronto llegó la vejez. Según Erikson (1982), una antítesis domina esta etapa y constituye el tema central del último de los tramos del ciclo vital. Sus crisis giran en torno a la oposición integridad/desesperanza. El elemento negativo del par, la desesperanza, deriva su poder disolvente y su intensidad de la innegable cercanía de la

muerte: hecho seguro pero de fecha impredecible. La fe cristiana y su promesa de salvación y vida eterna atemperan los efectos que el sentimiento de desesperación, tan disonante con respecto a la vida, pueden producir. El Inca contaba además con el estudio, el calor de los recuerdos del pasado y la sabiduría que iba adquiriendo. Así pudo enfrentar esos años con integridad. También el cultivo de su intelecto le ayudó a superar las desazones.

Como si se tratase de uno de aquellos desarrollos que demandan quietud y oscuridad, su espíritu maduró en "rincones de soledad y pobreza". Desde ellos buscó el magisterio y la amistad de los humanistas andaluces, se carteó con gente de su tierra, recibió visitas de viejos conocidos que venían del Nuevo Mundo, se hizo amigo de los jesuitas. En su propia casa, hubo quien, pidiendo muy poco a cambio, lo atendió por largos años. Pero estuvo esencialmente solo. "La soledad - dice Ortega y Gasset (1961) - tiene algo de herrero trascendente que hace a nuestra persona completa y la repuja". Es así, pero para que esto ocurra es menester que uno sea capaz de estar solo. Winnicott (1965) ha escrito precisamente un trabajo sobre el tema. Para el psicoanalista británico esta capacidad constituye un rasgo importante y diferenciado de madurez. En cuanto a sus orígenes infantiles, éstos se enraízan en la experiencia que vive el niño cuando se le permite estar solo en presencia de otro. La madre suele ser quien cumple esta función y facilita al hijo la vivencia de seguridad que cuaja cuando se tiene a alguien cerca, dispuesto a apoyar sin inmiscuirse y sin pedir nada. Así, se configura una buena presencia interna y se adquiere confianza en la benignidad del medio ambiente. La sensación de estar en paz consigo mismo en una relación armónica con el mundo. En el transcurso del tiempo la persona llega a poder estar sola sin necesidad de una referencia permanente a la madre o a sus símbolos explícitos.

Un largo aprendizaje en aislamiento, sin rehuir a la soledad para no sentir el peso de su falta, hizo que la capacidad de estar solo estuviera ahí. Cuán cercana esta vida a la que aconsejaba Rilke al joven poeta. Pero en ella había también un sentimiento de soledad. La extraña sensación de desposesión que afecta a tantos inmigrantes. El dolor que produce el llamado de la voz colectiva de las antiguas circunstancias. Algo debió ocurrir en el alma del Inca. El dolor se ate

nuó y cesó de ser sombrío por los efectos de la ternura y la esperanza. El dolor opresivo de la pérdida se transformó por virtud de la atmósfera apasionadamente nostálgica de sus últimos años. La dimensión que abre la nostalgia a la vida psíquica ha sido explorada por Pier Mario Masciangelo (1989). No debe ser simple casualidad que sea un psicoanalista suizo[1] quien haya reflexionado acerca de las potencialidades de representación, de la virtualidad polisémica y metaforizante que bulle en la vivencia de la nostalgia: ese afecto intermediario entre límite y transición - placentero y displacentero - que se mueve entre los objetos del pasado y los que aportan las nuevas circunstancias.

Pero hay otro punto que hacía la tarea más complicada. Hemos tratado la soledad del Inca como una realidad subjetiva. El asunto de la pobreza nos enfrenta a otras cosas. Podemos vislumbrar a través de sus preocupaciones económicas una inseguridad de estirpe depresiva: la expresión de una tendencia, bastante común entre los mortales, de quejarse de las dificultades reales o imaginadas. Podemos, incluso, recordar las palabras que puso en boca del viejo conquistador, compañero de su padre, Lorenzo de Aldana: "Si tan caballeros para qué tan pobres, y si tan pobres para qué tan caballeros" (Garcilaso, H.G.P., L. VIII, cap. xii: 149). Pero no podemos olvidar el desorden financiero que empezó a asolar a España a partir de la segunda mitad del siglo XVI. Si bien no todos los años que tradicionalmente se han clasificado como de escasez y carestía lo fueron realmente, sí hubo situaciones graves. Por ejemplo, la bancarrota real de 1574 y su secuela de cargas financieras que afectaron al reinado de Felipe III (1598-1621). Como señala Earl Hamilton (1975) en su definitivo trabajo sobre el tema, el torrente de los tesoros americanos importados por España revolucionó los precios, los salarios y las relaciones entre acreedor y deudor. El fenómeno se propagó a partir de Sevilla en ondas concéntricas. Garcilaso vivió en medio de toda esa vorágine. Su economía doméstica, como un pequeño sismógrafo, registraba que no podía subsistir con sus ingresos. Cuando afirmaba que todos sus bienes eran sus borradores también comentaba acerca de una realidad.

1. El término *nostalgie* viene de la traducción de la palabra latinizada *nostalgia* de etimología griega. Fue creado por el médico suizo Johannes Hofer en Basilea en 1688.

Buscó descanso para sus fatigas y se amparó en el sosiego de esos años. Ahí inició su angustiada carrera contra el tiempo. Su proyecto había cobrado demasiada importancia y significación. La posibilidad de que la muerte lo truncase lo acicateaba a continuar su obra. Así escribió los *Comentarios*, cuya segunda parte, como sabemos, vio la luz de manera póstuma. Las angustias de soledad, la inquietud ante la proximidad de la muerte y los sentimientos de nostalgia se resolvían en el acto creativo. A través de él se abría a los demás y ofrecía su obra como un vínculo de convivencia con las personas de sus dos mundos. En la creación confluían la recuperación del pasado, la reparación y revalorización del mundo que había dejado atrás y la recreación de una vida que estaba terminando.

La biblioteca que llegó a reunir, cuyo inventario comentado ha publicado cuidadosamente José Durand, configuró el marco de ese espacio íntimo y silencioso que rodea a la lectura. "A este hombre retraído,vuelto sobre sí mismo, no le inquietará, pues, el ambiente, el gran mundillo literario" (Durand 1948:240). Masud y Khan (1974) han escrito un artículo enjundioso sobre la significación que la biblioteca (en el doble sentido de lugar de estudio y de colección de libros) de Montaigne tuvo para el escritor de los *Ensayos.* Pronunciando una conferencia Borges dijo, aproximadamente, "toda mi vida modifica el libro que estoy leyendo". Tal vez sea superfluo, pero no inexacto, añadir que también podía haber dicho "toda mi vida se modifica con el libro que estoy leyendo". Se puede ir más allá. En el caso de ese hombre que se dedicó a las letras para recapitular la historia de su pueblo, las nociones de lectura y escritura en cierta medida coalesceno Añadamos todavía un punto más. Julia Kristeva (1977; 1988), ella misma exiliada, sostiene que escribir es imposible sin el soporte de alguna forma de exilio. Este se hace patente sobre todo cuando éste desarraiga al hombre de una familia, un país o un lenguaje. Existen, sin embargo, otras formas menos evidentes pero, según la autora, igualmente necesarias.

En ese espacio intermedio entre la lectura y la escritura el Inca quiso encontrarse. Leer para poder escribir, escribir para poder leer lo escrito. Situado en circunstancias excepcionales su obra ilustra un proceso sin precedentes. Para los efectos de este trabajo nos interesa la influencia que sus lecturas tuvieron en él. No desde la perspectiva

de la historia de las ideas. Nos importa de qué modo utilizó aquello de la cultura de su tiempo que estuvo a su alcance para colocarse a la altura de sus circunstancias. Uno de los criterios a los que obedece la escritura del Inca está dictado por la necesidad interna de mantenerla próxima a su vida. Pupo-Walker (1982b:32) ha insistido en que los escritos de Garcilaso remiten a una crisis de identidad personal. Así se explica que "texer las historias" fuera adquiriendo urgencia tenaz. "[L]a relación que él percibía entre los textos que redactaba y su propia existencia, debió ser el mayor acicate para su trabajo".

Tal exigencia interior generaba necesariamente tensión. Esta se traduce en su obra. Confió en su intelecto; después de todo era el gran instrumento renacentista. El individuo y la razón moderna estaban despuntando. Mal podía descubrir las sutiles artimañas que la razón teje en la conciencia para negar a las pasiones y a la vida y velar la verdad. Acceder a una conciencia crítica, sospechar la presencia de fuerzas que discurrían al margen era imposible. Querer que Garcilaso hubiera concebido su condición de sujeto como una individualidad social - a la manera marxista - o como una singularidad deseante a la manera freudiana - es excesivo y anacrónico. No pudo interrogarse sobre sí. Lo que pudo fue expresar sus sentimientos y su humanidad y cuestionar el discurso europeo sobre el otro - que era él mismo -. Tal vez, ese sea el sentido que tienen las referencias personales en sus textos. Conjugaban urgencias íntimas, contradicciones vitales, exigencias narrativas, conflictos inconscientes. Cuando escribía los *Comentarios* y la *Historia General del Perú)* el viejo cronista probablemente volvió a sentir los deslumbramientos y los temores de su infancia, sus angustias y los consuelos recibidos. También revivió, en voces activa y pasiva, el drama de la conquista: todas las sangres eran suyas.

Los eventos históricos y las vivencias personales conformaron, en el clima provisto por la nostalgia, una unidad. Lo que había de verdad histórica pactó con sus necesidades subjetivas. Así hilvanó un texto que, como su vida, se constituye en un documento de emociones ambivalentes, desgarros esenciales y ambigüedades sutiles. De niño sintió, como todo niño, la necesidad de ser protegido por su padre. Sólo que, en su caso, el padre lo protegía bajo el orden simbólico mientras destruía el orden cultural al que pertenecía su madre. La *hybris* de oc

cidente asomaba tras la verticalidad de la ley del padre, tras la codicia imperialista, tras la arrogancia del humanismo renacentista, incluso tras la ambición ecuménica de la iglesia cristiana. Pero también asomaba la posibilidad de una apertura tolerante a lo universal. En la cruda formulación analítica el niño mestizo percibió que el falo del padre portaba, a la vez que el orden simbólico, la orden de destruir todo lo que no se sometía a su imperio. Más que puente de unión fue vector de violencia. Garcilaso quiso construir un puente con su esfuerzo humilde, con su orgullo de ofrecer - ¡él, un indio! - una síntesis, incluso con sus fantasías mesiánicas. *Madre-mama, tierra-pacha,* madre patria, madre-padre, pareja combinada, escena primaria, andrógino, *eros-tánatos,* cultura y símbolo se transforman en el espacio potencial de la escritura al conjuro de la nostalgia.

El procesamiento de tan heteróclito conjunto no podía ser tarea fácil. Veamos tres planos que capturan diversos grados de elaboración. Apelando a sus emblemas familiares hispanos y a representaciones incaicas, Garcilaso dispuso su escudo de armas. No todos los escudos tenían el carácter de una merced regia, los más fueron adoptados libérrimamente por los caballeros y sus linajes (De Andrade 1954). El del Inca, partido en dos perpendicularmente, reúne los blasones españoles en la parte diestra - según las reglas de la heráldica las damas ceden la derecha a los caballeros - y los emblemas incaicos en la siniestra. Extraído el conjunto del plano de la heráldica nos quedamos con una mera yuxtaposición. Sin embargo, en su escritura el Inca Garcilaso llegó a realizar algo increíble, lo hemos visto. Como dice Jákfalvi-Leiva (1984:57) "deconstruye los sentidos atribuidos por los cronistas al nuevo mundo e inaugura a su vez el discurso del peregrinaje de los desterrados de un espacio original". En el plano del texto logró esta asombrosa transposición. En el ámbito de su vida, Garcilaso amontona paradojas. Carlos Daniel Valcárcel (1939:103) ha comentado con agudeza sobre una que viene al caso en este punto: "América lo españolizaba y España lo volvía al regazo de aquella fabulosa india [...] descubierta por Colón". Aproximación en la heráldica, síntesis en la escritura, conflicto y paradoja en la existencia.

La vida proseguía y el Inca continuaba escribiendo. En el año de 1612 adquirió un arco y la capilla adyacente en la iglesia catedral. El

juro de heredad también le daba derecho a dos sepulturas en el piso. El convenio establecía que, luego de algunos arreglos a los que se comprometía, la podría usar para su entierro. La capilla estuvo preparada hacia fines de 1614. "Sólo el hombre *habita* el lenguaje -anota Safouan (1982: 105) - Y por consiguiente construye la clase de lugar para vivir al que llamamos sepulcro". Los ritos funerarios y el túmulo mortuorio quieren arrancar la muerte a la naturaleza para ofrecerla a la memoria. Se ha afirmado, con prejuicio occidentalista, que la escritura constituye el límite que separa la prehistoria de la historia. Tal vez sea más exacto decir que el límite lo marca la sepultura. Si en la adquisición de su tumba se despuntaba una personalísima actitud ante la muerte, la presencia ubicua del culto a los muertos en la tradición andina, que se expresaba en la solemnidad que se adivina en las sepulturas incaicas, y la preocupación española con la muerte, que aparece en la poesía de la época y en Ja severidad de los ritos fúnebres, apuntalaban su inclinación individual. En todo caso el Inca buscó con cuidadoso esmero el lugar en que habrían de reposar sus despojos. Tal vez en ese acto anticipatorio rememoraba que "la tumba es la primera escritura que en el seno de la tierra conmemora y preserva la presencia-ausencia de alguien que ya no cuenta entre los vivientes" (Aparicio, Braunstein y Saal1981:173).

Por fin el Inca Garcilaso dio por concluida su obra. Había terminado la segunda parte de los *Comentarios.* En el capítulo anterior se ha hecho mención a una interpretación de W. D. Ilgen en el sentido de que las dos partes de los *Comentarios,* como el hombre y el universo andrógino de León Hebreo, están compuestos de un elemento femenino, el Tawantinsuyu de la madre Inca, y de uno masculino, la Nueva Castilla del padre conquistador. Delgado Díaz del Olmo (1989) encuentra una interesante perseverancia estructural que refuerza su idea de que la obra del Inca está regida desde la "profundidad subterránea" por los mitos de retorno y los arquetipos mesiánicos andinos. Los nueve libros de que consta la primera parte simbolizarían los meses de gestación, y el número de capítulos - doscientos sesenta y dos - el número de días. La segunda parte, con ocho libros y doscientos sesenta y ocho capítulos se aproxima bastante a estas cifras en las cuales el calendario lunar y el ciclo de la gestación se imbrican. El hecho escueto es que el Inca había cerrado su obra pidiendo "que

sea en mi favor y amparo ahora y en la hora de mi muerte, amén, Jesús; cien mil veces Jesús".

Había empezado los *Comentarios* afirmando que no hay más que un mundo. Les ponía fin, al tanto de la proximidad de la muerte, pidiendo favor y amparo y recordando el nombre de Jesús. Había visto a sus parientes indios dejar sus dioses prebíblicos y a sus parientes españoles codiciar la tierra. Los valores culturales autóctonos, propios del pueblo de su madre y del Cusco que lo vio nacer, estaban siendo puestos al margen. En España, la religión cristiana y la lengua castellana le permitieron dar sentido a la catástrofe y coherencia a los fragmentos que arrojó la desestructuración del mundo andino. La letra y la nostalgia se anudaron en su obra. Sus palabras fueron las de un hombre que supo con íntima convicción que la tierra es redonda y el género humano, uno sólo.

El mundo interno se organiza en el intercambio recíproco de las estructuras innatas del infante, parte de una familia, con el mundo de los procesos históricos y sociales. Pero no se trata de un intercambio lineal. Se establece una relación circular entre las proyecciones de lo pulsional y las introyecciones de lo externo modificado por lo exteriorizado mediante las proyecciones. El conjunto está mediado por la palabra y por la ley y deformado por los mecanismos de dominación. Puede estancarse en un vértigo de repeticiones o expandirse, una vez reconciliado en el ámbito de un espacio potencial, hacia una apertura a desarrollos creativos. Esto ocurrió en la vida y en la obra del Inca. Ellas son expresiones solidarias del intento de responder a una pregunta crucial. Por ello insinúan corrientes poderosas, concepciones de mundo novedosas, salidas impensadas a situaciones en apariencia insostenibles. El cambio histórico que produjo el descubrimiento y la conquista de las realidades americanas llevó al Inca a preguntarse por su identidad. Esta era tan nueva como nueva era la realidad del encuentro. Supo que el problema no tiene solución si se plantea en términos de quién descubrió a quién. Ni los europeos habían descubierto América desde sus barcos ni los americanos descubrían a los europeos desde sus tierras. El descubrimiento esencial era el de uno mismo a través del otro: descubrir la propia humanidad. Para que ello pudiese ocurrir, los sistemas de creencias exclusivistas y discriminatoríos tenían que ser puestos de lado y debían ser reemplazados por

otros más amplios, más humanos, más críticos, más cercanos a la verdad.

Han pasado varios siglos. El horizonte es algo distinto. Son otras las coordenadas y otra la sensibilidad. El contexto histórico y cultural de la época - sobre cuya definición insiste con razón Margarita Zamora - debe ser tomado en cuenta para el estudio académico del texto, el cual permanece idéntico. Pero, el drama del Inca ha dejado en el texto testimonio de lo difícil que es intentar una síntesis cuando hay tantos intereses que lo impiden. El acontecer histórico ha depositado varias capas polisémicas, una constante sucesión de interdicciones, transgresiones y relaciones establecidas a través del tiempo y de sistemas culturales diversos. Todo ello ha terminado por crear un nuevo texto, menos para ser examinado que para sometemos a examen. En esta duradera capacidad para interrogamos sobre la condición humana radica lo mejor de su obra.

El Inca Garcilaso había dado por concluido el esfuerzo de una vida. Desde el estío de 1615 -lo sabemos porque no pudo firmar una escritura - su salud se fue minando ostensiblemente. Meses después, "el día lunes 18 de abril de 1616, "estando enfermo del cuerpo e sano de la boluntad", y después de haberse confortado con los auxilios religiosos, el Inca Garcilaso, sabiendo que la Muerte se acercaba a buscaria, decidió otorgar su testamento" (Miró Quesada, *op. cit.*,1948:194). Al prolijo y minucioso documento añadió cinco codicilos en un ir y venir de adiciones y modificaciones a las mismas. Ya hemos hecho alusión a las referencias a Beatriz de la Vega ya Diego de Vargas. La gran omisión es la del nombre de la madre.

Tenía 77 años. A la luz del testamento y del material disponible parece que no es posible determinar cuál fue la enfermedad que terminó con su vida ni el curso que siguió. Había vivido una vida larga y no exenta de fatigas. En uno de tres imprecisos días del mes de abril de 1616, probablemente el 23, el Inca Garcilaso de la Vega murió. Tal vez como "aquel príncipe" de quien habla en el último libro de la *Historia General del Perú* y corno "los Incas y todos los indios nobles" recibió la muerte con buen ánimo "pues murió cristiano" (Garcilaso, *op. cit.*, cap. xix: 171). Fue enterrado en el lugar que había elegido.

Los restos del cusqueño yacen en la Capilla de las Animas del Purgatorio de la iglesia catedral de su ciudad adoptiva. Fue enterra

do, como los caballeros que defendieron a la cristiandad, con las piernas cruzadas. Tal vez en la venda que las sujetaba a la altura de las rodillas reverberaba una lejana reminiscencia de los usos incaicos. No hay forma de saberlo. Lo que sabemos es que, así como las iglesias de su Cusco natal habían sido antes templos incas, la catedral cordobesa había sido mezquita. Quiso ser enterrado en una construcción mestiza. Dejó tras de sí la vida, cuatro libros, una biblioteca, escasos bienes, un testamento, un hijo ilegítimo, un puñado de cartas, unos cuantos documentos, un escudo y un epitafio. Como si no le hubiese sido suficiente haber vivido su vida, escrito sus libros, dispuesto su escudo y redactado su testamento, hizo inscribir en su lápida lo más significativo de su trayectoria vital. Sobre las lápidas no se inscriben textos cerrados dirigidos a estudiosos. Los epitafios están abiertos a todos: al sabio y al ignorante, al dedicado y al indolente, al trabajador y al ocioso. Garcilaso quiso tener en su losa sepulcral tal tipo de inscripción.

> *"El Inca Garcilaso de la Vega:* varón insigne, digno de perpetua memoria: ilustre en sangre: perito en letras: valiente en armas: hijo de Garcilaso de la Vega: de las casas de los Duques de Feria e Infantado, y de Elizabeth Palla; comentó La Florida: tradujo a León Hebreo y compuso los Comentarios Reales. Vivió en Córdoba con mucha religión: murió ejemplar..."

Cómo no recordar lo que había escrito acerca de la tumba de Juan Pizarro, valiente entre valientes. "Su cuerpo dejé enterrado en la capilla mayor de aquella ciudad, con una gran losa de piedra azul sobre la sepultura sin letra alguna, que fuera razón ponérsela cual la merecía. Debió quedar por falta de escultores, que entonces y muchos años después no usaron en mi tierra de cinceles sino de lanzas, espadas y arcabuces" (*Ibid.,* L. 11, cap. xxvi: 130). El cuerpo se iba a descomponer. El personaje que desaparecía de la tierra iba a reaparecer en sus biografías. El símbolo quedaba inscrito en su tumba y en su obra. Sobre la estela funeraria la lámpara votiva alumbraba el epitafio. Fijo en su muerte el hombre se había hecho acreedor a él.

BIBLIOGRAFIA

ACOSTA, José de

1962 *Historia natural y moral de las Indias,* Fondo de Cultura Económica, México.

ADORNO, Rolena

1986 *Writing and resistance in colonial Peru*, University of Texas Press, Austin.

AGUINIS, Marcos

1988 *Un país de novela,* Planeta, Buenos Aires.

ALBERTI, Giorgio y Enrique MAYER

1974 "Reciprocidad en los Andes peruanos" en Reciprocidad e intercambio en los Andes, G. Alberti y E. Mayer (comps.), Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

AMATI MEHLER, J., S. ARGENTIERI y J. CANESTRI

1990 *La Babele dell'inconscio. Lingua madre e lingue straniere nella dimensione psicoanalitica,* Ed. Rafaello Cortina, Milan.

ANZIEU, Didier

1985 *Le moi-peau,* Dunod, París.

APARICIO, A., N. BRAUNSTEIN, F. SAALFP

1981 "Un diván para Antígona" en *A medio siglo de "El malestar en la cultura" de Sigmund Freud,* Siglo XXI, México.

ARANÍBAR, C.

1979 "El principio de la dominación" en *Nueva Historia General del Perú,* Mosca Azul, Lima, pp. 41-62.

ARAY, Julio

1977 *Manías tristes,* Monte Avila, Caracas.

ARIES, Philippe
1965 *Centuries of Childhood,* Vintage Books, Random House, New York.
ASENCIO, E.
1952 "Dos cartas desconocidas del Inca Garcilaso" en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* Nº 7, pp. 583-593.
AVALLE-ARCE, J.B.
1970 *El Inca Garcilaso en sus "Comentarios",* Gredos, Madrid.
AZEVEDO, Ana María de
1989 "La historia como mito: la articulación del pasado en el presente" en *Mitos universales, americanos y contemporáneos,* vol. 1, Sociedad Peruana de Psicoanálisis - Universidad San Antonio Abad del Cusco, Lima, pp. 39-62.
BASADRE, Jorge
1984 *Perú: problema y posibilidad,* Cotecsa, Lima.
BASTIDE, Roger
1973 *El prójimo y el extraiio. El encuentro de las civilizaciones,* Amorrortu, Buenos Aires.
BATAILLON, Marcel
1966 "Sur la conscience géopolitique de la rébellion Pizarriste" en *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien,* numéro spécial, consacré a la premiere partie du colloque international sur "Littérature et histoire du Pérou", Institut d'études hispaniques, hispano-américaines et luso-brésiliennes, France.
BELAUNDE, Víctor Andrés
1939 "Centenario de Garcilaso" en *El Mercurio Peruano,* Nº 147, vol. XXI, año XIV, pp. 118-119.
1964 *La realidad nacional,* P.L. Villanueva, Lima.
BENÍTEZ-ROJO, Antonio
1988 "Bartolomé de Las Casas: entre el infierno y la ficción" en *Modem Language Notes,* Nº 103, vol. 2, pp. 259-288.
BENVENISTE, Emile
1984 "Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano" en *Problemas de lingüística general,* 2 vols., Siglo XXI, México.
BERENSTEIN, Isidoro
1976 *La familia y enfermedad mental,* Paidos, Buenos Aires.
1981 *Psicoanálisis de la estructura familiar del destino a la significación,* Paidos Ibérica, Barcelona.
1990 *Vínculos familiares inconscientes,* Paidos, Buenos Aires.

BERNAND, Carmen y Serge GRUDZINSKI

1988 "Los hijos del Apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los Andes" en *Historia de la familia,* A. Burgiere y otros (eds.), vol. 2, Alianza Editorial,Madrid, pp. 163-216.

BION, W.

1967 *Second Thoughts,* Aronson, New York.

BLOS, Peter

1962 *On adolescence,* Free Press, New York.

BRADING, David A.

1989 "Garcilaso de la Vega, el pasado indígena y los primeros criollos" en *Los garcilacistas,* César Toro Montalvo (ed.), Universidad Inca Garcilaso de la Vega, Lima, pp. 356-360.

BRENNER, C.

1982 *The minds in conflict,* International Universities Press, New York.

BULHAN, H. A.

1985 *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression,* Plenum Press, New York-London.

BURGA, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía,* Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

CÁCERES CHAUPÍN, José

s/f *Gramática estructural: curso superior de Lengua Española,* Sáenz Peña, Lima.

CARNEIRO LEAO, Inaura

1985 "Adolescencia: un estado mental". Ponencia ante el Foro de la Adolescencia, Río de Janeiro.

1986 "Identification and its vicissitudes as observed in adolescence" en *International Journal of Psycho Analysis,* vol. 67, pp. 65-75.

CASSIRER, Ernest

1985 *El mito del Estado,* Fondo de Cultura Económica, México.

CASTRO-KLARÉN, Sara

1989 *Escritura, transgresión y sujeto en la literatura latinoamericana,* Editorial Premiá, México.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo

1982 "La Cuestión Lingüística en el Perú" en *Aula quechua,* Signo, Lima, pp. 105-123.

CORNEJO POLAR, Antonio

1988 "Vallejo: mestizaje, transculturacón, modernidad", ponencia leída en el Homenaje Internacional a Vallejo del Instituto de Cooperación Iberoamericana (mimeo).

1989 *Formación de la tradición literaria en el Perú,* Centro de Estudios y Publicaciones, Lima.

COTLER, Julio

1978 *Clases, estado y nación en el Perú,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

CHANG-RoDRÍGUEZ, Raquel

1988 *La apropiación del signo: tres cronistas indígenas del Perú,* Center for Latin American Studies, Arizona State University, Tempe-Arizona.

CHOY, Emilio

1985 "Garcilaso y la Inquisición" en *Antropología e Historia,* N° 2, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, pp. 11-16.

DE ANDRADE, Pedro

1954 *Heráldica, ciencia y arte de los blasones,* Fama, Barcelona.

DE ARMAS WILSON, Diana

1986 "Cervantes's Labors of Persiles: 'Working (in) the in-between'" en *Literary Theory-Renaissance Texts,* Patricia Parker y David Quint (eds.), Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 150-181.

DE LA TORRE y DEL CERRO, José

1935 *El Inca Garcilaso de la Vega. Nueva Documentación,* Murillo, Madrid.

DEL BUSTO, J.A.

1978 *Historia General del Perú. Descubrimiento y Conquista,* Editorial Universo, Lima.

DELGADO DÍAZ DEL OLMO, César

1985 "Psicosis y mestizaje" en *Virtual,* N° 3, año III, Arequipa, pp. 5-14. 1989 "Nacimiento mítico del Inca Garcilaso", Arequipa (manuscrito).

DERRIDA, J.

1967 *L'écriture et la différence,* Éditions du Seuil, París.

DOREY, Roger

1986 "La relación de dominio" en *Intemational Review of Psycho-Analysis,* vol. II.

DURAND, José

1948 "La biblioteca del Inca" en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* N° II, pp. 236-264.

1949 "Dos notas sobre el Inca Garcilaso" en *Nueva Revista de Filología Hispánica,* N° III, pp. 278-290.

1955"Proceso de la Formación Literaria e Histórica del Inca Garcilaso" en 1963
1963*Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega,* Centro de Estudios Histórico- Militares del Perú, Lima.
1966 "Garcilaso entre le monde des Incas et les idées de la Renaissance" en *Diogena,* N° 43, pp. 24-46.
1976 "Los Silencios del Inca" en *Mundo Nuevo,* N° 5, Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales, París, pp. 66-72. *Garcilaso: Clásico de América,* Secretaría de Educación Pública, México.
1988 "En torno a la prosa del Inca Garcilaso" en *Nuevo Texto Crítico,* vol. 1, N° 2, pp. 209-227.

ELIADE, Mircea
1962 *Mephistophéle et l'Androgyne,* Gallimard, France.

ERIKSON, Erik
1962 *Young man Luther: A study in Psychoanalysis and History,* W.W. Norton and Company, New York- London.
1963 *Childhood* & *Society,* Norton, New York.
1975 *Life history and historical moment,* W.W. Norton, New York.
1980 *Identity and the Life Cye/e,* W.W. Norton, New York.
1982 *The Life Cycle Complete,* W.W. Norton, New York-London.

ESCOBAR, Alberto
1965 *Lenguaje e historia en los "Comentarios Reales",* Patio de Letras-Caballo de Troya, Lima.

ESCOBAR, Alberto, José MATOS MAR y Giorgio ALBERTI
1975 *Perú ¿país bilingüe?,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

FANON, Frantz
1967 *Black skin, white masks,* Grove Press, New York.

FLORES GALINDO, A.
1987 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes,* Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

FOUCAULT, Michel
1980 *Microfísica del poder,* Ed. La Piqueta, Madrid.

FOSTER, G.M.
1960 *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage,* Quadrangle Books, Chicago.

FRIEDLANDER, S.
1975 *History and Psichoanalysis. An [nquiry into the Possibilities and Limits of Psychohistory,* Holmes & Meier Publishers, New Y ork-London.

FREUD, Sigmund
1974 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund*

Freud, 24 vols., James Strachey (ed.), The Hogarth Press y The lnstitute of Psycho-Analysis, London.

1985 *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904),* J. Masson (ed.), Harvard University Press, Cambridge.

GARCÉS, María Antonia

1989 "The discourse of the stone. Reticence and repetition in Garcilaso lnca de la Vega", ponencia presentada en Johns Hopkins University (mimeo).

GARCÍA, J. Uriel

1939 "Versión paleográfica del testamento de Garcilaso" en *Revista de la Universidad del Cuzco,* Nº 76.

GARCILASO DE LA VEGA, lnca

1957 *Recuerdos de infancia y juventud,* R. Porras Barrenechea (ed.), Patronato del Libro Peruano, Lima.

1965 *Obras Completas,* Carmelo Sáenz de Santa María (ed.), 4 vols., Atlas, Madrid.

1966 *The Royal Commentaries of the Incas and the General History of Peru,* H.V. Livermore (ed.), traducción Arnold Toynbee, 2 vols., University of Texas Press, Austin.

1985 *Comentarios Reales de los Incas,* Ediciones del Centenario del Banco de Crédito del Perú, Lima.

GONZÁLEZ CARRÉ, Enrique y Virgilio GALDO GUTIÉRREZ

1976 *Introducción al proceso de socialización andina,* Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, Ayacucho.

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel

1910 "Las Obras del Padre Valera y Garcilaso" en *Revista Histórica,* Nº 4, pp. 301-311.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto

1988 "The Law of the Letter: Garcilaso's Commentaries and the Origins of the Latin American Narrative" en *The Yale Journal of Criticism,* Nº 1, pp.107-131.

GONZÁLEZ, Eduardo

1985 *La persona y el relato: proyecto de lectura psicoanalítica,* J. Porrúa, Madrid.

GRANDE, Domingo

1988 "El payador - Mito y Leyenda (Mitología Latinoamericana)" en *Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires,* vol. X, Nº 2, pp. 381-392.

GREEN, André

1971 "El Psicoanálisis ante la oposición de la historia y la estructura" en *Estructuralismo y Psicoanálisis,* Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 9-25.

1977"Transcription d'origine inconnu. L'écriture du psychanalyste: critique du démoignage" en *Nouvelle Revue de Psychanalyse,* N° 16, París.

GRIEVE, Patricia

1986 "Acerca de la pérdida y recuperación de la lengua materna", ponencia presentada ante la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

GRINBERG, León y Rebeca

1984 *Psicoanálisis de la migración y del exilio,* Alianza Editorial, Madrid.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1980 *Nueva Corónica y Buen Gobiemo* [1613], Siglo XXI e Instituto de Estudios Peruanos, México.

HAMILTON, Earl

1975 *El tesoro americano y la revolución de los precios en España,* 1501-1650, Ariel, Barcelona.

HAUSER, Arnold

1975 *Fundamentos de la sociología del arte,* Guadarrama, Madrid.

HEGEL. J. G. F.

1972 *Fenomenología del Espíritu,* Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

HERNÁNDEZ, Max

1985 "La Escritura y el Poder" en *Debate,* N° 36, pp. 56-62.

HERNÁNDEZ, Max y Fernando SABA

1979 "Garcilaso Inca de la Vega, historia de un patronímico" en *Perú: Identidad Nacional,* CEDEP, Lima, pp. 109-121.

HERNÁNDEZ, Max y otros

1987 *Entre el mito y la historia,* Ediciones Psicoanalíticas Imago, Lima.

ILGEN, W.D.

1974 "La configuración mítica de la historia en *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega" en *Estudios de Literatura Hispanoamericana en honor a José Arrom,* A. Debicki y E. Pupo-Walker (eds.), University of North Carolina, Chapel Hill, pp. 37-46.

IWASAKI, Fernando

1987 *Nación pentana: entelequia* o *utopía,* Publicaciones Crese, Lima.

JÁKFALVI-LEIVA, Susana

1984 *Traducción, escritura y violencia colonizadora: un estudio de la obra delInca Garcilaso de la Vega,* Maxwell School of Citizenship and Public Affairs, Syracuse.

JAMESON, Frederic

1982 "Imaginary and Symbolic in Lacan: marxism, psychoanalitic criticism and

the problem of the subject" en *Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise*, Ed. Shoshana Feldman, The Johns Hopkins University Press, Baltimore- London.

KLAUER, Alfonso

1989 *Los abismos del cóndor,* CEDEP/CONCYTEC, Lima.

KLEIN, Melanie

1964 *Contributions of Psychoanalysis,* Mc Graw Hill, New York.

KOHUT, Heinz

1978 *The search for the self. Selected writings of Heinz Kohut (1950-1974),* P.H. Ornstein (ed.), 2 vols., International Universities Press, New York.

KRIS, E.

1956 "The recovery of childhood memories in psychoanalysis" en *The Psychoanalytic Study of the Child*, N^{o} 11, pp. 54-58.

KRISTEVA, Julia

1977 "Un nouveau type d'intellectuel: le dissident" en *Tel Qel,* N^{o} 74, pp. 3-8. 1988 *Étrangers nous memes,* Fayard, París.

LACAN, Jacques

1966 *Écrits,* Seuil, París.

1975 *Le Séminaire I: Les Écrits techniques de Freud,* Seuil, París.

1981 "El mito individual del neurótico: poesía y verdad en la neurosis" en *Imago. Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología,* N^{o} 10, Editorial Letra Viva, Buenos Aires, pp. 48-70.

1982 *La familia,* Argonauta, Buenos Aires.

LACLAU, E. y Ch. MOUFFE

1987 *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI Editores, Madrid.

LEA, H. C.

1968 *The Moriscos of Spain: Their conversion and expulsion,* Franklin, New York.

LEARY, Kimberlyn

1989 "Psychoanalytic process and narrative process" en *Intemational Review of Psycho-Analysis,* vol. 16.

LECLAIRE, Serge

1976 "Fragments de langue d'avant Babel" en *Nouvelle Revue de Psychoanalyse,* N^{o} 14, pp. 207-215.

LEMLU, Moisés y otros

1989 "Las cinco Ñamcas: aspectos de lo femenino en ritos y tradiciones de Huarochirí recogidos por Francisco de Avila" en *Mitos universales, ame*

ricanos y contemporáneos, vol. 1, Sociedad Peruana de Psicoanálisis-Universidad San Antonio Abad del Cusco, Lima.

LEÓN HEBREO

1953 *Diálogos de Amor,* José Janes, Barcelona.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 *Antropologie stmcturale,* Plon, París.

LIVERMORE, H. V.

1966 "Introducción", *The Royal Commentaries of the Incas and the General History of Peru,* traducción de Arnold Toynbee, H.V. Livermore (ed.), University of Texas Press, Austin- London.

LOAYZA, Luis

1974a *El sol de Lima,* Mosca Azul, Lima.

1974b *El avaro y otros textos,* Editorial Instituto Nacional de Cultura, Lima.

LOCKHART, J.

1986 *Los de Cajamarca: un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú,* 2 vols., Milla Batres, Lima.

LOHMANN VILLENA, G.

1958 "Apostillas documentales en torno al Inca Garcilaso" en *El Mercurio Pemano,* N° 375, pp. 339-345.

1964 "El Inca Garcilaso de la Vega en Lima" en *El Comercio, Lima,* 11 de setiembre.

1977 *Las ideas jurídico-políticas en la rebelión de Gonzalo Pizarra,* Universidad de Valladolid, Valladolid.

LÓPEZ MARTÍNEZ. H.

1972 *Rebeliones de mestizos y otros temas quinientistas,* P.L. Villanueva, Lima. 1964

LÓPEZ, M., A. REZNICHENCO, E. I. ROCA, E. R. TORRES

1988 "La Idealización de la Transferencia" en *Relatos,* Primer Congreso Argentino de Psicoanálisis, pp. 123-134.

LUMBRERAS, Luis

1972 *De los orígenes del estado en el Perú,* Milla Batres, Lima.

MAC CORMACK, Sabine

1988 "Pachacuti: Miracles, Punishments and Last Judgement" en *The American Historical Review,* vol. 93, N° 4.

MACERA, Pablo

1975 "Memoria del Inca Garcilaso" en 7 *días del Perú y del Mundo,* Lima, pp. 10-11 (abril).

1989 "Vida, Pasión y Muerte del Maestro Garcilaso" en *Los garcilasistas,* Universidad Inca.Garcilaso de la Vega, Lima, pp. 370-376.

MAJOR, R.
1986 "La logique du nom propre et la transfert" en *Cahiers Confrontation,* Nº 15, Printemps.
MALPARTIDA, Daniel
1989 "El superyó cultural y los sacrificios filiales" en *Mitos universales, americanos y contemporáneos,* Sociedad Peruana de Psicoanálisis-Universidad San Antonio Abad del Cusco, Lima.
MANNHEIM, Bruce
1989 "La memoria y el olvido en la política lingüística colonial" en *Lexis,* vol. XIII, Nº1, pp. 13-45.
MASCIANGELO, Pier Mario
1989 "La nostalgie: une dimension de la vie psychique" en *Bulletin de la Societe Suisse de Psychoanalyse,* pp. 15-24.
MASSON, Jeffrey M.
1985 *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
MASUD, R. Y M. Kl-IAN,
1974 "Montaigne, Rousseau and Freud" en *The Privacy of the Self,* The Hogarth Press, London.
MATOS MAR, José
1984 *Desborde populary crisis del Estado,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
MAYER, E. y R. BOLTON
1980 *Parentesco y matrimonio en los Andes,* Pontificia Universidad Católica, Lima.
MELTZER, Donald
1989 "Desenvolvimiento recente do modelo da mente e sua relaçao com os sonhos da práctica clínica" en *IDE,* Nº 18, SBPSP, Sao Paulo, pp. 100-105.
MEMMI, Albert
1972 *El hombre dominado: un estudio sobre la opresión,* Edicusa, Madrid.
MENÉNDEZ y PELAYO, Marcelino
1948 "Historia de la poesía hispano-americana" en *Obras Completas,* vol. II, Aldus, S.A., Santander.
MIGNOLO, Walter
1981 "El metatexto historiográfico y la historiografía indiana" en *Modem Language Notes,* Nº 96, 2, pp. 358-402.
MILLONES, Luis
1964 "Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onkoy" en *Revista Peruana de Cultura,* Nº 3, Instituto Nacional de Cultura, Lima.

1985"Familia Indígena e Ideología: aproximaciones históricas" en *Revista del Colegio de Asistentes Sociales del Perú,* N° 1, pp. 5-24.

MILLONES, L. Y M. PRATI

1989 *Amor brujo: imagen del amor en los Andes,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

MIRÓ QUESADA, Aurelio

1945 *El Inca Garcilaso,* Empresas Eléctricas Asociadas, Lima.

1948 *El Inca Garcilaso,* Instituto de Cultura Hispánica, Madrid.

1955 "Creación y elaboración de 'La Florida' del Inca" en *Nuevos estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega,* Centro de Estudios Históricos-Militares del Perú, Lima.

1964 "El Inca Garcilaso y los Caballos" en *El Comercio,* Lima, 20 de setiembre.

1971 *El Inca Garcilaso y otros estudios garcilacistas,* Editorial Cultura Hispánica, Madrid.

1985 "Prólogo", *Comentarios Reales de los Incas,* Ediciones del Centenario del Banco de Crédito, Lima.

MOLHO, Mauricio

1976 *Cervantes. Raíces folklóricas,* Gredos, Madrid.

MONTEVECCHIO, B. y otros

1988 "Sobre la interpretación de los mitos en nuestra cultura" en *Correo da FEPAL,* Federación Psicoanalítica de América Latina, Sao Paulo.

MONTIEL, Edgar

1989 "El Inca Garcilaso en el laberinto de la identidad" (manuscrito).

MORSE, R.

1982 *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo,* Siglo XXI, México-España-Argentina- Colombia.

MURRA, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

OFFER, D. y M. SABSHIN,

1984 *Normality and the life cycle,* Basic Books, New York.

ONG, Walter J.

1986 *Oralitá e scrittura. Le tecnologie della parola,* II Mulino, Bologna.

ORNSTEIN, P. H. (ed.)

1978 *The search for the self. Selected writings of Heinz Kohut,* Inernational Universities Press, New York.

ORTEGA, Julio

1988 "El Inca Garcilaso y el discurso de la abundancia" (manuscrito).

ORTEGA y GASSET, J.
1961 "Socialización del Hombre" en *El Espectador,* vol. VII-VIII, pp. 283-288.
PADEL, J.H.
1988 "Do Literary Criticism and psycho-analysis need each other?" en *The British Psycho-Analitical Society Bulletin,* vol. 24, N º 8, pp. 2-3.
PALOMBO; S.R.
1988 "Day Residue and Screen Memory in Freud's Dream of the Botanical Monograph" en *Journal of the American Psychoanalytic Association,* vol. 36, Nº 4, pp. 881-904.
PASTOR, Beatriz
1988 *El discurso narrativo de la conquista,* Ediciones del Norte, New Hampshire.
PAZ, Octavio
1950 *El laberinto de la soledad,* Fondo de Cultura Económica, México.
1982 *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe,* Seix Barral, Barcelona.
PEASE, Franklin
1981 "Ayllu y Parcialidad. Reflexiones sobre el caso de Collaguas" en *Etnohistoria y Antropología andina,* Segunda Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima, pp. 19-33.
PÉNDOLA, Alberto y otros
Consideraciones psicoanalíticas acerca del Taki Onqoy (en prensa).
POLO, J. T.
1906 "El Inca Garcilaso de la Vega" en *Revista Histórica,* tomo I.
POLLOCK, George
1962 "Childhood Parent and Sibling Loss in Adult Patients: A Comparative Study" en *Archives General Psychiatry,* N º 7, pp. 295-305.
1978a "Process and Affect: Mourning and Grief' en *Intemational Journal of Psychoanalysis,* vol. 59, pp. 255-276.
1978b "The Mourning Process and Creative Organizational Change" *en Journal of the American Psychoanalytic Association,* N º 25, pp. 3-34.
POMPER, Philip
1985 *The structure of mind in History. Five Major Figures in Psychohistory,* Columbia University Press, New York
PORRAS BARRENECHEA, Raúl
1955 *El Inca Garcilaso en Montilla* (1561-1614), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
1957 *Recuerdos de infancia y juventud, Patronato del Libro Peruano,* Lima.
1973 *El nombre del Perú,* P.L. Villanueva, Lima.

PORTOCARRERO, Gonzalo

1986 "Castigo sin culpa, culpa sin castigo" en *Debates en Sociología,* Nº 11,Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, pp. 53-103.

PRESCOTT, William

1847 *History of the Conquest of Peru,* Harper & Brothers, Nueva York.

PUPO- W ALKER, Enrique

1982a *La vocación literaria del pensamiento histórico en América. Desarrollo de la prosa ficción,* Siglos XVI, XVII, XVIII y XIX, Gredos, Madrid.

1982b *Historia, creación y profecía en los textos del Inca Garcilaso de la Vega,* José Porrúa Turanzas, Madrid.

RAMA, Angel

1985 *Transculturación narrativa en América Latina,* Siglo XXI, México.

RANK, Otto

1981 *El mito del nacimiento del héroe,* Paidos Ibérica, Barcelona.

REYES, Alfonso

1960 "No hay tallugar..." en *Obras Completas,* vol. XI, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 335-389.

RIVA AGÜERO, José de la

1962 *Obras Completas,* Universidad Católica del Perú, Lima.

RIVAROLA, Susana Reisz de

1986 *Teoría literaria. Una propuesta,* Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo Editorial, Lima.

RODRÍGUEZ RABANAL, César

1989 *Cicatrices de la pobreza. Un estudio psicoanalítico,* Nueva Sociedad, Lima.

ROSOLATO, Guy

1978 *La relation d'inconnu,* Gallimard, París.

ROSTWOROWSKI, María

1953 *Pachacutec Inca Yupanqui,* Editorial Torres Aguirre, Lima.

1977 *Etnia y Sociedad. Costa Peruana Prehispánica,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1988 *Historia del Tahuantinsuyu,* Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

1989 *Doña Francisca Pizarra. Una ilustre mestiza* 1534-1598, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

ROWE, J.H.

1981 "The origins of creator worship among the Incas" [1960] en *Culture in history, essays in honor of Paul Rodin,* Octagon Books, New York, pp. 408-429.

SABA, Fernando
1976 "Consideraciones psicoanalíticas acerca del Inca Garcilaso de la Vega", tesis doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
SÁENZ DE SANTA MARÍA, Carmelo
1955 "Prólogo", *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega,* Atlas, Madrid. 1965 "Estudio preliminar" de *Obras Completas del Inca Garcilaso de la Vega,* Atlas, Madrid.
SAFOUAN, Moustafa
1982 *El ser y el placer,* Ediciones Petrel, Barcelona.
SÁNCHEZ, Luis Alberto
1939 *Garcilaso, el primer criollo,* Ercilla, Santiago.
1981 *La literatura pemana. Derrotero para una historia espiritual del Perú,* Mejía Baca, Lima.
SANDLER, J. Y B. ROSENBLATI
1962 "The concept of the representational world" en *The Psychoanalitic Study of the Child,* InternationaI Universities Press, New York.
SCHORSKE, Carl E.
1981 *Fin-de-siècle Vienna, Polities and Culture,* Vintage Books, New York.
SEGAL, Hanna
1955 "The Psycho-Analytic Approach to Aesthetics" en *New Directions in Psycho-Analysis,* M. Klein, ed., Tavistock Publications, Londres.
1981 *The Work of Hanna Segal,* Free Association Books, Londres.
SILVERBLATI, Irene
1987 *Moon, Sun and Witches,* Princeton University Press, New Jersey.
1988 "Imperial dilemmas, the politics of kinship, and Incas reconstructions of history" en *Comparative Studies in Society and History,* Cambridge University Press, Cambridge-New York-Australia.
SPENCE, Donald
1982 *Narrative truth and historical truth. Meaning and interpretation in psychoanalysis,* W.W. Norton and Company, New York-London.
STEIN, S. J. y B.H. STEIN
1971 *La herencia colonial de América Latina,* Siglo XXI, México.
STERN, Daniel
1985 Th*e Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology,* Basic Books, New York.
TITU CUSSI YUPANGUI
1985 *Ynstrucion del Ynga Don Diego de Castro Titu Cussi Yupangui* [1570], Luis Millones (ed.), El Virrey, Lima.

TODOROV, Tzvetan
1982 *La Connquéte de l'Amérique, la Question de l'Autre,* Seuil, París.
TORO, Luis Enrique
1988 "Diálogo de amor" en *Homenaje a Aurelio Miró Quesada,* Lima, pp. 849-857.
TOYNBEE, Arnold
1966 Prólogo a Th*e Royal Commentaries of the Incas and the General History of Perru, Garcilaso Inca de la Vega,* H.Y. Livermore (ed.), University of Texas Press, Austin.
UGARTE, Dora
1988 "La relación madre-niño en ambientes de extrema pobreza", lnter-FAM, Lima (mimeo).
VALCÁRCEL. Carlos Daniel
1939 "Advertencia al lector", *Garcilazo Inka,* Bustamante y Ballivián, Lima.
VALCÁRCEL, Luis E.
1939 *Garcilaso Inca visto desde el ángulo indio,* Imprenta del Museo Nacional, Lima.
VANSINA, Jan
1985 *Oral Tradition as History,* University of Wisconsin Press, Wisconsin.
VARNER, John Grier
1968 *El Inca: The life and times of Garcilaso de la Vega,* University of Texas Press, Austin-London.
WACHTEL, Nathan
1976 *Los indios del Perú frente a la conquista española,* Alianza Editorial, Madrid.
WALLERSTEIN, Robert
1988 "One Psychoanalysis or many?" en *International Journal of Psycho Analysis,* vol. 69, Nº 1, pp. 5-21.
WINNICOTT, D.W.
1965 "The Capacity to be Alone" en *The Maturational Processes,* The Hogarth Press y The Institute of Psychoanalysis, Londres.
1974 *Playing and Reality,* Penguin Books, Londres.
WOLF, E.S.
1982 "Adolescence: Psychology of the self and selfobjects" en *Adolescent Psychiatry,* Nº 10, University of Chicago Press, Chicago-Londres, pp. 171-181.

YAMPEY, Nasim
1989 "Myths in Latin America Culture", trabajo presentado ante el 36° Congreso Psicoanalítico Internacional, Roma.

ZAMORA, Margarita
1988 *Language, Authority and Indigeneous History in the "Comentarios Reales de los Incas"*, Cambridge University Press, Gran Bretaña.

ZELAYA KOLKER, María Elena
1985 *Testimonios americanos de los escritores espa;ioles transterrados de* 1939, Ediciones Cultura Hispánica- Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid.

Se terminó de imprimir en marzo de 1993,
en el Taller Gráfico de Tarea
Asociación Gráfica Educativa.
Pasaje María Auxiliadora 156-164 – Breña
Telef 248104 – 241582
LIMA-PERU